

اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ

الحمد لله که درین ایام برکت الیام غیرت در نصید حاکی عقود
حصه نخستین جلد اول کتاب جامع حامدی معروف به کتاب



تألیف کاشف ریحانه حجۃ الاسلام حامی مال الدین بصورم لاقلام المذی عظم عن خزانة تعالی النور
جناب لانا سید ظهیر حسین صفا المذی عظم لایام الیالی

در مطبعه کانی راعا لایام الیالی

کتبخانه

تلاوتی سید محمد رضا

(زیدی)

کتبخانه
سید محمد رضا
العلیم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله واجب لوجود مفيض الخير والجلود المذعن لجوب ذاته وعلو صفاته
قلب كل منكر جاحد قد حسرت عن بيان رفعتة وسنائه وكلت عن بلوغ مدحتهم
وشنائه لسان كل شاكر جاحد لا تنأى أساليب كرمه الهاملة والساق هاضيب
لعمه الهاملة قد دل على انه واحد وتعالى قطرات وابل الائه وايديه وتوالى
مسبل همرات عطائه خافيه وبأديه على ذلك اقوى شاهد شذ اريج عابق
لطفه قد طبق الموارد بنفسات العوائد ووكوت مغدق عطفه قد ديج مصادر
القد افد بغنائم المرافد -

واشرف الصلوة وافضل السلام على خير من اسس قواعد اصول الشرع وشرع
اصول القواعد واكرم من هذب النفوس وهداها بهديه المانوس الى
محاسن طرق اقتناء المقاصد وارشد بها الجليل وعظه وبيد يع نصحه
الى الاحترار عن قداح المذاخر باحراز حصل المحامد -

كريم السجایا خير من وطى الثرى	وافضل من تنثنى اليه المحامد
-------------------------------	-----------------------------

بنی الہدیٰ الکریمہ من محمد تنال بہ فی الشائتین المقاصد

الکریم المصمد والنبی المتجدد والرسول المسدد ابی القاسم محمد المبارک
المسعود والامین المحمود عند کل شأن وحاسد۔

وعلی اطائب عترتہ الغر الاصابجد الذین اوضحوا مبہمات رموز شریعہ
الاسلام باقامۃ الادلۃ واناۃ الشواہد وازاحوا غیاب طبقات حوائک
الظلام عن غر محمد رات الاحکام ازاحۃ النقاب عن وجوہ الخرائد۔

ہم غر الایام یجلو سناہم دجی الغی والاشرار والبنی والکفر
فلولاہم ما کان للذین عارف ولا امتارنی فی الشریعۃ عن امر

ولایسما علی اخینہ المبارک المجاہد المبرز فی المعارک والمشاہد مصدا
العجائب ومورد الغرائب مولانا امیر المومنین علی بن ابی طالب۔

راتیک تبدی کل یوم عجائب تحاربہا افکار اہل المعارف
زہدت ففقت الناس فی الزہد ووافقت حتی سدل تہم فی المواقف

الذی بذ کل عارف وابر علی کل ناسک زاهد وردئہ الموارز المساعد
تقویۃ الکف والساعد الذی یمایہ القطوب الضاری والغضوب اللابد
ما اطربت الورق بمعجب لغائتھا علی مترفحات عذبات البان المساعد
ولغزدت الحمام بمطرب سجعائھا علی ساق القصص الناضر والھامد۔

اصابعہ۔ ارباب فہم و دانش بخوبی واقف ہیں کہ صنائع عالم نے جب اپنی نامحدود قدرت
اور غیر متناہی علم و حکمت کو ظاہر کرنا چاہا تو عالم ایجاد کو محض لفظ کن سے عدم و نیستی کی تاریکیوں سے
نکال کر وجود و ہستی کے نورانی منازل میں داخل کیا۔ اور جملہ موجودات و مخلوقات میں بنی نوع انسان
کو شرف و فضیلت کا خوشنایاب پہنا کر ولقد کریمنا بنی آدم کے گرانہا خطاب سے فرما
اور اکثر مصنوعات میں مغرور و ممتاز فرمایا جو اس کے شتہاے فضل و کرم پر شاہد عدل ہے۔

نکات

نکات

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء - لكن ذات مبدع فاض جوده لعل اور مصد مخلوقات سے
 او سکو تمام موجودات سے یکساں نسبت ہے۔ پہر انسان میں کونسی ایسی خصوصیت تھی جسکی وجہ سے
 میدان تفاضل میں فضیلت کا سہرا اسی کے سر پر حقیقت میں نظریں اسکا یہ جواب دینگی کہ عالم میں
 جسطرح مخلوقات ہیں خواہ وہ جمادات سی ہوں یا نباتات و حیوانات سے انہیں جو قوتیں پائی جاتی ہیں
 اول سے نوع انسانی بھی محروم نہیں رکھی گئی۔ لیکن خزانہ قدس سے انسان کو جو عقل الیاسل گیا ہے
 جو بظاہر اور کسی مخلوق کو نصیب نہیں ہوا۔ پس جبکہ اسکو عقل ایسا پیش بہا جو ہر عطا ہوا ہے تو اس سے
 کوئی تکلیف ہی خدا کی جانب سے ایسی متعلق ہونی چاہیے جو دیگر مخلوقات کو نہ دگیتی ہو ورنہ لازم
 آئیگا کہ یہ گوہر بے بہا اسکو عبث و بیکار دیا گیا ہو اور بالخصوص انسانی خلقت میں کوئی فائدہ نہ ہو گا
 حکیم مطلق سے واقع ہونا ناممکن متجمل ہے۔ لہذا اسکی خلقت میں کوئی نہ کوئی غرض ایسی ضرور ہے جو
 اور مخلوقات سے ممتاز کیے ہوئے ہے۔ اسکا اگر تہہ چل سکتا ہے تو صنایع عالم ہی کے بیان سے۔ کیونکہ
 مصنوع کی غرض صانع سے بہتر کوئی نہیں جان سکتا جب ہم صنایع عالم کی طرف رجوع کرتے ہیں تو
 اسکا تہہ چل جاتا ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اسکی پیدائش بیکار نہیں ہے بلکہ اسکی خلقت ایک خاص
 غرض کے لیے ہے جسکو انسان قدرت نے کبھی تو (حدیث قدسی میں) یون بتایا ہے کہ۔
 كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف۔

(میں خزانہ مخفی تھا مجھے یہ امر محبوب ہوا کہ میری معرفت حاصل کیجائے پس میں نے معرفت حاصل
 کرنے کے لیے خلق کو پیدا کیا) اور کبھی (قرآن کریم میں) یون بتایا ہے کہ ما خلقت الجن
 والانس الا ليعبدون (میں نے جن و انس کو صرف اپنی عبادت و پرستش کے لیے
 پیدا کیا ہے) جس سے واضح و آشکار ہو رہا ہے کہ خلقت انسان صرف اس لیے ہوئی ہے کہ وہ اپنے پروردگار کی
 حقیقی معرفت حاصل کرے اور اسکی عبادت و پرستش میں مشغول رہے۔ اور اسی کو پورا کرنے سے وہ حقیقی
 انسان بلکہ شرف المخلوقات کا واقعی مصداق ہو سکتا ہے۔ اور اسکو پورا نہ کرنے کی صورت میں انسان کا
 واقعی انسان ہونا تو درکنار بلکہ وہ انجوا سے قول خلاق عالم اولئك كالانعام بل هم اضل

(وہ چوپاؤن کے مانند بلکہ اونٹ سے بھی زائد گمراہ ہیں) حیوانات وہاں سے بھی بدتر ہو جاتا ہے۔ پس ہر وہ شخص جو خلقت انسانی سے آراستہ ہونا چاہتا ہے اور کافر ایضاً ہے کہ وہ اپنی غرض خلقت کو معلوم کرے اور اوسکو پورا کر کے کامل انسان اور ولقد کر منابنی ادم کا صحیح مصداق ہو جائے کیونکہ اسی پر اشریت اور افضلیت کا دار و مدار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علوم و فنون کہ جنکے ذریعہ سے خلقت انسانی کی غرض معلوم ہو سکے اور معرفت الہی اور اوسکی عبادت و پرستش کے طریقہ و اطلاع ہو ہر صاحب عقل و دانش کے نزدیک جملہ علوم و فنون سے بہتر و افضل ہیں اور ایسے ہی علوم و فنون کی تحصیل ہر شخص پر لازم ہے جسکو حکیم روحانی پیغمبر اسلام نے کبھی تو طلب العلم فریضہ علی کل مسلم و مسلمہ کہا کرتا ہے اور کبھی اطلبوا العلم ولو بالصدین کہا کرتا ہے اور اوسکی طرف حث و ترغیب فرماتی۔ اور ایسے ہی علوم کو حاصل کرنے والوں کا یہ شرف ہے کہ خدا کے مقرب بنیں اور انکے لیے اپنے پر بچھاتے ہیں۔ خوشحال حال اور لوگوں کے جو اپنی غرض خلقت کو معلوم کرتے اور اوسکے طرق مقررہ پر عمل کرتے اور اپنے انسان کامل بننے کی فکر کرتے ہیں۔ حقیقت یہی وہ لوگ ہیں جو اعلیٰ درجہ کی مدح و ثنا کا استحقاق رکھتے ہیں اس لیے کہ وہ اپنے نفوس کی ریاضت کے ذریعہ سے اپنی نفسانی خواہشوں کو روکتے اور اپنی خلقت کی غرض کو پورا کر کے اپنے آپ سے خدا اور رسول کی خوشنودی حاصل کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے لکن ذرا سا غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان لوگوں سے زائد ان حضرات کے نفوس بابرکات کے لیے مدح و ستائش کا استحقاق ہے جو محض اپنے آپ ہی کے انساں کامل بنانے اور غرض خلقت پورا کرنے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اپنے ساتھ اپنے بنی نوع انسانی کو بھی کامل بنانا چاہتے ہیں اور اپنی عالی ہمتی سے اس مطلب نے رگ کے مواد و اسباب کو مہیا کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ یہی وہ کامل ہمدردی ہے جس پر اقدام کرنا ہر شخص کا کام نہیں ہے خصوصاً ایسے بڑا شوب زمانہ میں جبکہ بنی نوع انسان حیر نقصان میں پڑے ہوئے ہیں اور اوج کمال تک پہنچنے میں سیکڑوں رکاوٹیں بلکہ ہزاروں قوتیں پیش ہیں جنکی وجہ سے منزل مقصود تک پہنچنا سخت دشوار ہے۔ آثار دین محو ہوتے جاتے ہیں۔ اطباء روحانی کو لوگ بول کر نفسانی امراض میں مبتلا ہو رہے ہیں۔ اس ضروری

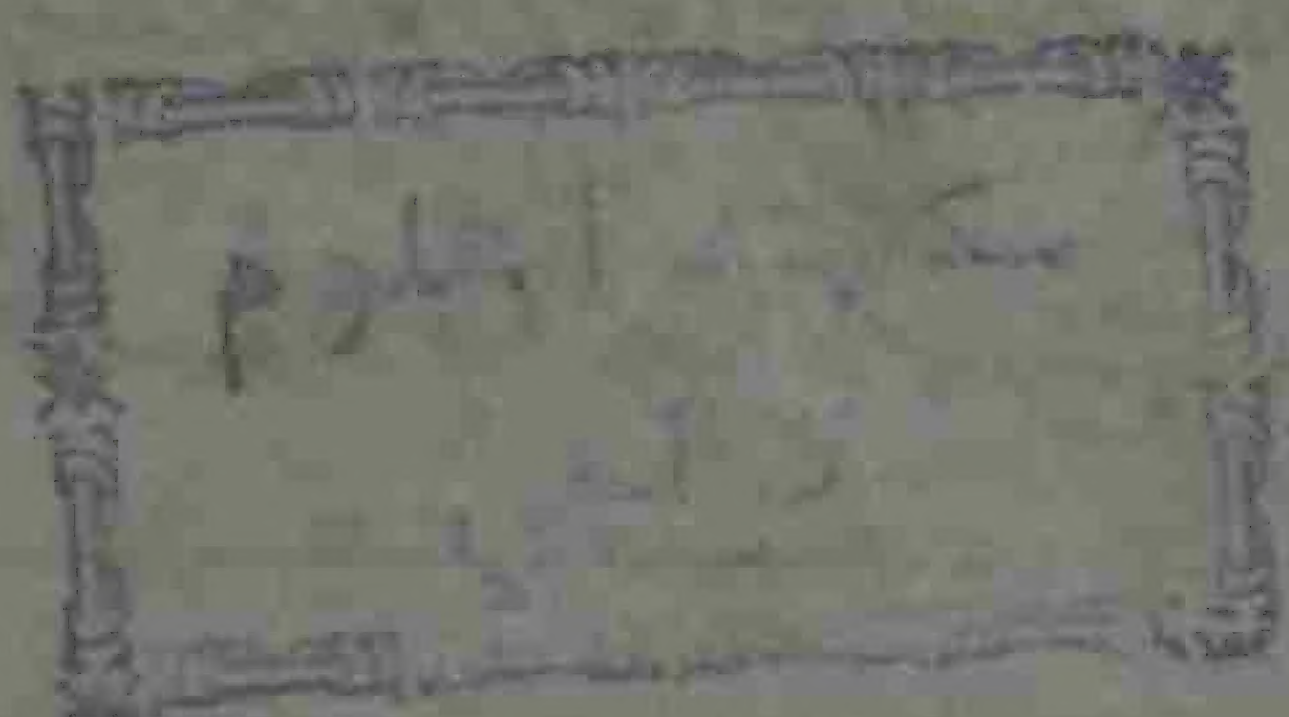
کام اور ہم مقصد کی طرف وہی بزرگوار ملت ہو سکتے ہیں جو بجانب اللہ موفق و موید ہوں لکن صدیقین
 حضور پر نور علیہ السلام حضرت فلک رفعت سکند حشمت مرکز محیط عظمت و اقبال قدر افزائے علم و کمال
 حامی دین اسلام مروج علوم الہیہ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام فرزند دین و دولت نگار
 عالیجاہ مخلص الدولہ ناصر الملک امیر الامراء سربراہ تیس کر نل عالی جناب **نواب**
سید محمد حامد علی خان صاحب بہادر مستعد جنگ جی سی۔ آئی
 ای۔ جی۔ سی۔ وی۔ او۔ لے۔ ڈی۔ سی۔ جی۔ سی۔ ایس۔ آئی۔ ٹو مجسٹری دی کننگ ایمپیر
 فرمانروائے ریاست اپور دام اقبالہم وکھم کی عالی ہستی پر کہ حضور ممدوح نے محض اپنے دینی جو
 اور خالص ہمدردی و مواساتہ سے فقط رضائے خدا و رسول اور خوشنودی ائمہ طاہرین حاصل
 کرنے کے لیے بنی نوع انسان کی نفوس کی کمزوریوں کا احساس کرتے ہوئے ایسے ہی پر آشوب
 اور خطرناک زمانہ میں عنان توجہ کو اس طرف معطوف فرمایا اور حقرا لعیاد ایسے پھچان سے اُردو
 زبان میں ایک ایسی کتاب کے تالیف کرنے کی فرمایش کی جس میں دین اسلام کے جمیع ضروری
 مسائل اور اہم مباحث موجود ہوں تاکہ ہر شخص کو خدا کی معرفت و عبادت کے صحیح و صاف
 طریقے بخوبی معلوم ہو جائیں اور غرض خلقت کی تکمیل کے مواد نہایت آسانی اور سہولت کے
 ساتھ ہم پہنچ جائیں۔ اگرچہ ایسے دشوار گزار راستہ میں قدم رکھنا اور ایسے عظیم الشان کام
 کے لیے کمر ہمت کا چست باند بننا نہایت ہی صعب و دشوار تھا جسکو وہ حضرات بہت
 جانتے ہیں جو تالیف و تصنیف کے میدان میں قدم رکھ چکے اور انکی مشکلات کو اچھی طرح سمجھ
 چکے ہیں۔ اسی وجہ سے حقرا لعیاد اس اہم کام کو انجام دینے پر اقدام کرنے میں پس و پیش
 کرتا تھا لکن از بسکہ حضور ممدوح دام امت بہت الہم وکھم کے امر اعلیٰ و اشرف کا امتثال ضروری
 تھا۔ لہذا باوجود تمام مشکلات اور اپنی ناقابلیت کے متوکلًا علی اللہ اس خدمت کے
 انجام دینے پر آمادہ ہوا اور بسم اللہ کہہ کر اس دشوار گزار راستہ کے طے کرنے کا ارادہ کیا
 حق تعالیٰ کا ہزار ہا شکر ہے کہ اس نے محض اپنے فضل و کرم سے اس اہم کام کو انجام

پہونچو ادیا اور مندرکرو بالا اوصاف کی کتاب تیار ہو گئی جس کا نام حضور مدوح اصدہ کے
اسم مبارک کی مناسبت سے جامع حامدی رکھا گیا۔
یہ کتاب دو جلدوں میں تقسیم ہے۔

جلد اول اصول دین کے بیان میں۔ اور اس کے پانچ حصے ہیں۔
پہلا حصہ التوحید۔ دوسرا حصہ العدل۔ تیسرا حصہ النبوة۔
چوتھا حصہ الامامة۔ اور اس حصے میں مقصد ملحق ہیں۔
پہلا مقصد رجعت۔ دوسرا مقصد تاریخ الائمه۔ تیسرا مقصد خصال معاویہ۔
چوتھا حصہ المعاد۔

جلد دوم فروع دین کے بیان میں۔ اور اس کے چار حصے ہیں۔
پہلا حصہ عبادات۔ اور اس حصے میں مقصد ملحق ہیں۔
پہلا مقصد الاعمال۔ دوسرا مقصد الاخلاق۔
دوسرا حصہ معاملات۔ تیسرا حصہ ایقاعات۔ چوتھا حصہ احکام

حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے اس ناچیز خدمت کو قبول فرمائے۔ اور عامہ اہل ایمان کو اس کے
مطالب سے منتفع ہونے کی توفیق کراست فرمائے۔ اور حضور ممدوح دام اقبالہم
وملکھم کی عمر سعید میں وہ برکت عطا کرے جو گلشن دین کے لیے ہمیشہ بہار اور چشم
حساو کے لیے خاں ہے۔ آمین ثمر آمین۔



مہتہ

ہر ایک معمولی عقل کا آدمی بھی اپنے غور کے بعد اس بات کا ضرور یقین کرتا ہے کہ وہ ہستی سے ہستی کے عالم میں خود بخود نہیں آگیا اور یہ کہ اس کے پاس انواع و اقسام کی جو جو گرائن قدرتیں موجود ہیں خود بخود پیدا نہیں ہو گئی ہیں جیسے وائاتی۔ بیناتی۔ اور توانائی وغیرہ اور یہ کہ اس کے اعضا و جوارح سے جو مختلف قسموں کے فائدے اور طرح طرح کی منفعتیں وابستہ ہیں وہ محض اتفاقی طور سے حاصل نہیں ہو سکتیں بلکہ اس کی فطرت اس امر پر ضرور شہادت دیتی ہے کہ اس کا ہستی میں لانے والا اور مذکورہ بالا نعمتوں کا پیدا کرنے والا اور اس کے اعضا و جوارح میں طرح طرح کی منفعتوں کا ودیعت رکھنے والا کوئی ایسا شخص ہے جو اعلیٰ درجہ کے علم اور حد درجہ کی قدرت اور غیر محدود تدبیر و حکمت کے ساتھ موصوف ہے اس لیے کہ جب اپنے درجہ کی صناعتی کے کاریگر میں بھی ان تینوں صفتوں کا ایک حد تک موجود ہونا ضروری ہے حالانکہ صناعتی کے تمام مواد اس کو بنے بنائے ہوئے ملتے ہیں اور کسی مادہ کو وہ ہستی سے ہستی نہیں لاسکتا بلکہ وہ اول (مواد) کو اپنی بعض حرکات سے صرف ترتیب ہی دے لیتا ہے جیسے کسی مکان یا گھڑی کا بنانا یا ہوائی جہاز وغیرہ کا تیار کرنا کہ ان ایسی تمام چیزوں میں ان کے مواد موجود ہوتے ہیں اور کاریگر کو فقط ان موجودہ مواد میں تصرف ہی کرنا پڑتا ہے۔ تو اب اعلیٰ درجہ کی صناعتی کے لیے جس کے مواد ہستی سے ہستی میں لائے گئے ہوں اوصاف مذکورہ بالا کا موجود ہونا کیونکر ضروری قرار نہ پائیگا۔ بہر حال یہ کہ اپنے اور دیگر موجودات عالم کے حالات پر نظر کرنے کے بعد اس امر کا پورا یقین ہو جاتا ہے کہ ہمارا وہ ان بانی موجودات کا کوئی ایسا شخص پیدا کرنے والا ہے جو عالم و دانا۔ قادر و توانا اور حد درجہ کا مدبر و حکیم ہے۔ اور اس نے جو نعمتیں عطا کی ہیں وہ محض اس کے تفضل و احسان پر مبنی ہیں جن کا ہر گز استحقاق نہ تھا۔ ایسی صورت میں ہمارے عقل سلیم کو اس امر کی طرف ہدایت کرنی ہے کہ ہم بقدر امکان اس کے پہچاننے اور اس کی ان بیش بہا نعمتوں کے شکر یہ ادا کرنے میں اپنی سعی کو مبذول کریں اس لیے کہ اگر اس کے پہچاننے اور اس کی عطا کردہ نعمتوں کے شکر یہ میں غفلت کی گئی تو خوف ہے کہ وہ ہم سے مواخذہ

کرے اور ہم سے کوئی معقول جواب بن نہ پڑے۔ اس تقدیر پر عقلاء کے نزدیک اس بارہ میں ہمارا غفلت کرنا قابل معافی نہ ہوگا۔ بلکہ تمام عقلاء کے نزدیک ہم لائق مذمت اور قابل ملامت قرار پائیں گے لہذا ہم کو اس کی معرفت کا حاصل کرنا اور اس کے طریقوں کا دریافت کرنا۔ اس کے مقدمات بحث کرنا اور اس کے اوصاف کا پہچاننا ضروری ہوا۔ چنانچہ ان مطالب کی تحقیق کے لیے چند مقدمہ اور کئی باب منعقد کیے جاتے ہیں۔

پہلا مقدمہ { اس مطلب کے بیان میں کہ نظروا استدلال سے نتیجہ کا معلوم ہونا ضروری ہے
نظر صحیح کا مستلزم نتیجہ ہونا یہ امر یہی ہے کہ حق تعالیٰ نے بعض اشیاء کو بعض اشیاء کے ساتھ اس طرح مربوط کر دیا ہے کہ ایک شے کے ذریعہ سے دوسری شے معلوم ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عالم کی موجودہ اشیاء میں کسی قسم کا علاقہ اور ربط نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ اپنی قدرت ہے ہر ایک چیز کو نون واسطہ خود پیدا کرتا ہے اور اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہے البتہ اس نے اپنی عادت جاری کر دی ہے کہ بعض چیزیں بعض چیزوں کے بعد پیدا کر دیتا ہے۔ اسی بنا پر انہوں نے اس امر کو بھی اختیار کر لیا ہے کہ دونوں مقدموں کے معلوم ہونے کو نتیجہ کا معلوم ہونا لازم نہیں ہے بلکہ وہ (نتیجہ) جریان عادت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اگر بسکے عادت کا باقی رکھنا یہی ضابطہ لازم نہیں ہے اس لیے ان کے نزدیک اس (نتیجہ) کا حاصل ہونا محض اتفاقی ہوگا۔ پس ممکن ہے کہ حاصل ہو اور ممکن ہے کہ حاصل نہ ہو۔ پس ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کو یہ دونوں مقدمہ معلوم ہوں کہ دو کا ایک نصف ہے اور چار کا دو نصف ہے لیکن اس سے کوئی نتیجہ معلوم نہ ہو یا نتیجہ معلوم ہو لیکن لازم نہیں ہے کہ وہ نتیجہ یہی ہو کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے بلکہ ممکن ہے کہ وہ نتیجہ یہ ہو کہ عالم حادث ہے یا نفس جو ہر ہے مثلاً۔ اور ان کا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ کا بعض اشیاء کو بعض اشیاء کے ساتھ مربوط کر دینا ایسا بدیہی ہے کہ اس کو ہر ایک معمولی عقل والا آدمی بھی بخوبی جانتا ہے۔ جیسے گل کے لیے جزو کا یا ملزوم کے لیے لازم کا موجود ہونا۔ اسی طرح اس کا بعض اشیاء کو بواسطہ پیدا کرنا بھی قابل انکار نہیں ہے۔ جیسے حرکت کا بواسطہ جسم پیدا کرنا۔ پس یہ محال ہے کہ حرکت بغیر جسم کے موجود ہو جائے۔ اور اسی طرح بعض امور کا اس پر از راہ حکمت لازم ہونا بھی ضروری ہے جیسے تکلیف کے لیے قدرت و اختیار کا عطا کرنا۔ وعدہ کا پورا کرنا۔ اگر ایسا نہ ہو تو کسی امر پر وثوق نہ رہے اس لیے کہ ان لوگوں کے نزدیک اس پر عادت کا باقی رکھنا بھی لازم نہیں ہے اس کے علاوہ یہ ہے کہ بعض امور ابتدائی اور اخروی امور میں اس (عادت) کا دعویٰ بھی معقول نہیں ہے۔ اس صورت میں مقدموں کے بعد خاص نتیجہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہوگا اور مثال مذکور کا لازمی طور سے یہی نتیجہ ہوگا کہ ایک چار کے نصف کا نصف ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ عالم حادث ہے یا نفس جو ہر ہے اس لیے کہ یہ بالکل بے جوڑ بات ہے جس کو دونوں مقدمہ مون سے کوئی ربط و علاقہ نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے اٹلی کی جڑ سے نکلا پتنگ ۱۲

شخص کو معلوم ہو جائے کہ ایک وکالضف (آویا) ہے اور دو چار کالضف ہے تو اس کو یہ امر بھی ضرور معلوم ہو جائے گا کہ ایک چار کے نصف کالضف ہے اور اس حکم میں کسی عاقل کے لیے شک نہیں ہو سکتا۔ اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی شخص کو یہ دونوں مقدمہ معلوم ہو جائیں اور نتیجہ معلوم نہ ہو یا ان دونوں مقدموں کے معلوم ہو جانے پر یہ نتیجہ نکلے کہ عالم حادث ہی۔ یا نفس سر ہے اس صوت میں یہ امر بھی بدیہی ہو گا کہ جس شخص کو معلوم ہو جائے کہ زینبیتی کے بعد پیدا ہوا ہی اور جو چیز زینبیتی کے بعد پیدا ہوتی ہے اس کے لیے کسی پیدا کرنے والے کا موجود ہونا ضروری ہے تو اس کو یہ امر بھی ضرور معلوم ہو جائے گا کہ زید کا بھی کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے۔

دوسرا مقدمہ اس امر کے بیان میں کہ نظر کرنا واجب عقلی ہے اور یہ کہ اس مطلب میں نظر کے واجب ہونے کا منشا محض نقل نہیں ہو سکتی۔ نظر کرنا عقل کے نزدیک واجب ہے اس لیے کہ اس (نظر کرنے) سے خوف برطرف ہو جاتا ہے اور جس چیز سے کہ خوف برطرف ہوا اس کا بجالانا عقلاً واجب ہے۔ لہذا نظر کرنا واجب ہو گا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ جب کوئی ایسا شخص جو اوصاف حمیدہ کے ساتھ موصوف ہو اپنے نبی ہونے کا دعویٰ کرے اور ثبوت عویٰ وجود معجزہ کا مدعی ہو تو اس (مدعی نبوت) کے صادق اور درست گو ہونیکا احتمال پیدا ہو گا۔ اور ترک نظر کی صوت میں خوف حاصل ہو گا۔ اور اگر بسکے خوف کا برطرف کرنا نظر کرنے سے ممکن ہے لہذا بدایت عقل اس امر پر شاہد ہے کہ نظر کرنا ضروری ہو گا اور اس کا ترک کرنا جائز نہ ہو گا۔ اور نظر کے واجب ہونے میں شرعی دلیل کافی نہ ہو گی ورنہ انبیاء علیہم السلام کی حجۃ بطل ہو نا اور انکا مکلف کے مقابلہ میں خاموش ہو جانا لازم آئیگا کیونکہ مدعی نبوت کی تصدیق اوسی وقت واجب ہوتی ہے جبکہ اسکا صادق اور درست گو ہونا معلوم ہو جائے۔ اس لیے کہ محض کسی شخص کے دعوے کرنے سے اسکا درست گو ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اور کیونکہ نبی کا درست گو ہونا یا نہ ہونا نظر کرنے سے ثابت ہوتا ہے جسکا عقل سے واجب نہ ہونا مفروض ہے لہذا ضرور ہے کہ نظر کا واجب ہونا بھی شرع سے ثابت ہو لکن منور شرع ثابت نہیں ہوتی لہذا اس سے نظر کرنے کا وجوب بھی ثابت نہ ہو گا ورنہ دو

لازم آئیگا جس سے ایک ہی چیز کا اپنے نفس سے مقدم و موخر ہونا مراد ہے۔ اس لیے کہ اس صوۃ میں شریعت کا ثابت ہونا نظر کے واجب ہونے پر موقوف ہوگا۔ پس اگر نظر کے واجب ہونے کا ثبوت ثابت ہونے پر موقوف ہونا فرض کیا جائیگا تو نظر کے واجب ہونے کا نظر کے واجب ہونے پر موقوف ہونا یا شریعت کے ثابت ہونے کا ثبوت کے ثابت ہونے پر موقوف ہونا لازم آئیگا اور یہی دور ہے جس کا باطل ہونا بہت واضح ہے۔ ایسی صوۃ میں نبی سے مکلف کہہ سکتا ہے کہ مجھے نظر کا لازم ہونا ثابت نہیں ہے لہذا میں نظر نہیں کرتا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صوۃ میں نبی کا خاموش ہو جانا اور اس کی حجت کا باطل ہونا لازم آئیگا مگر نبی کی حجت کا باطل ہونا صحیح نہیں ہے لہذا وجوب نظر کا شرعی ہونا بھی صحیح نہ ہوگا اور یہی تقریر معجزہ پر نظر کرنے میں بھی جاری ہو سکتی ہے اس لیے کہ معجزہ کا ثابت ہونا کئی چیزوں پر موقوف ہے۔

(۱) اس (معجزہ) کا منجانب اللہ ہونا (۲) خدا کا اس (معجزہ) کو تصدیق نبی کی غرض سے صادر کرنا (۳) جس شخص کی تصدیق کی غرض سے اس کو صادر فرمایا ہے وہ صادق اور سچ اب جبکہ نبی کے صادق ہونے کا مقدمات مذکورہ پر موقوف ہونا فرض کیا گیا تو اس (نبی) کے صادق ہونے کا مسئلہ بدیہی نہ ہوگا۔ اور اوہمیں نظر کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اور مکلف کے لیے جائز ہوگا کہ وہ نظر کرنے سے عذر کرے جس کی تقریر بھی مذکور ہو چکی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب مکلف نے نظر کرنا لازم نہ ہوگا بعثت انبیاء کے فائدے باطل ہو جائیں گے اس لیے کہ ایسی صورت میں ان کے صادق ہونے پر کوئی دلیل نہ ہوگی اور ان کی اطاعت و فرمانبرداری واجب نہ ہوگی۔ اور بخلاف معذور قرار پائے گا۔ پس اس مختصر تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نظر کرنا عقلاً واجب ہے۔ اور اس صورت میں مکلف پر نظر کرنا لازم ہوگا۔ اور وہ اس (نظر) کے ترک کرنے میں معذور نہ ہوگا۔

۱۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نظر کا واجب ہونا فقط شریعت سے ثابت ہوتا ہے اور عقل سے کسی چیز کا واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا اور ان کا یہ خیال غلط ہے جس کی وجہ متن میں مذکور ہو چکی ۱۲

تیسرا مقدمہ کہ اس امر کے بیان میں کہ معرفت خدا کا واجب ہونا عقل سے مستفاد ہوتا ہے خدا کی معرفت کے واجب ہونے پر عقل و دلالت کرتی ہے اس لیے کہ ہم پر اتنا نعمت ظاہر ہیں اور نعمت کا شکر کرنا لازم ہے جس پر بہت عقل شاہد ہے اور شکر نعمت کے لیے منعم کی معرفت کا حاصل ہونا ضروری ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ معرفت خدا سے خوف زائل ہوتا ہے اور خوف کا زائل کرنا عقل کے نزدیک واجب ہے۔ اور معرفت خدا کا واجب ہونا شریعت کے ثابت ہونے پر موقوف نہیں ورنہ وہ لازم آئیگا جسکی وجہ واضح ہو چکی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر خدا کی معرفت کا شریعت سے واجب نہ ہو فرض کیا جائیگا تو شرعی خطاب کا ایسے مکلف سے متعلق ہونا ضروری ہوگا جسکو کہ بہتور معرفت خدا حاصل نہیں ہونی ورنہ تحصیل حاصل لازم آئیگی۔ اور ظاہر ہے کہ جس شخص کو معرفت خدا حاصل نہیں ہے اس سے شرعی خطاب کا متعلق کرنا درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ اس امر کو نہیں سمجھ سکتا کہ خدا اسکو کوئی حکم دیا ہے اور یہ کہ اسکی معرفت لازم ہے پس اگر باوجود اسکے بھی اس سے شرعی خطاب کا متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو تکلیف بالاطلاق لازم آئیگی جسکا باطل ہونا معلوم ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ایسی تکلیف بیفائدہ اور عبث ہوگی جسکا حکیم مطلق سے صادر ہونا محال ہے۔

چوتھا مقدمہ کہ ایمین اور ضروری امور کے حالات کی شرح کی جاتی ہے جن پر کہ خدا کی معرفت موقوف ہے اور وہ کئی امر ہیں۔

امراول وجود کو وجود سے بہتی مراد ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وجود ذہنی جس سے کسی چیز کا ذہن (اندیشہ) میں پایا جانا مراد ہے۔

دوسری قسم وجود خارجی جس سے کسی چیز کا خارج از ذہن پایا جانا مراد ہے۔ اور جو چیز باقی جلاے

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ خدا کی معرفت کا واجب ہونا محض شریعت سے ثابت ہوتا ہے اور عقل کو اس باب میں دخل نہیں اس لیے کہ اشیا کا حسن و قبح عقلی نہیں ہے اور یہ کہ خدا پر کوئی چیز لازم نہیں ہے اور اونکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ اشیا کے حسن و قبح کا عقلی ہونا ضروری ہے جسکی بہت سے امور تائید کرتے ہیں اور یہ کہ خدا پر ازراہ حکمت بہت سی چیزیں لازم ہیں جسکا پہلی تفریرون میں مذکور ہو چکا ہے اور کتاب العدل میں ان امور کی تفصیل شرح مذکور ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر خدا کی معرفت کا شرعی ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ خدا پر بیان لازم آئیں گی جو متن میں مرقوم ہوتی ہیں ۱۲

اوسکو ماہیت اور شے اور موجود کہتے ہیں۔ اور عدم سے ہستی مراد ہے جو وجود کے مقابل ہے اور اوس (وجود) کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا۔ اور وجود کے معنی خارج میں موجود نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ خارج میں جو چیز باقی جاتی ہے اوسکو شے اور موجود کہتے ہیں اور اوسکو وجود اور ہستی نہیں کہتے اور اوس (وجود) کا تصور بدیہی ہے اور جملہ تصوروں پر مقدم ہے اس لیے کہ جو چیز کسی ذہن میں باقی جاتیگی اوس کے ساتھ پایا جانا ضرور ہوگا اور اسی پاسے جانے کو وجود اور ہستی کہتے ہیں۔ پس اگر وجود اور ہستی کا تصور نظری ہوتا تو اوسکا تعریف کرنا ممکن نہوتا۔ اس لیے کہ معرفت کا معرفت سے پہلے ذہن میں پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ذہن میں کوئی چیز اوس (وجود) سے پہلے نہیں آتی۔ اس مقام پر یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ کسی چیز کے ذہن میں موجود ہونے کو اوس (چیز) کا معلوم ہونا لازم نہیں ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہو لکن اوس (وجود) کا علم نظری ہو۔ اس لیے کہ علم سے کسی چیز کا ذہن میں پایا جانا مراد ہوتا ہے۔ پس جو چیز کے ذہن میں موجود ہوگی اوسکا معلوم نہ ہونا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

البتہ بعض اوقات اوس (چیز) کے معلوم ہونے سے غفلت ہو جاتی ہے جو التفات (توجہ) کے بعد برطرف ہو جاتے ہیں اور اوس (چیز) کا معلوم ہونا معلوم ہو جاتا ہے لکن جو چیز کے محض التفات کرنے کے بعد معلوم ہو جائے وہ نظری نہیں ہے اس لیے کہ نظری کے حامل ہونے میں غور فکر کی حاجت ہوتی ہے اور التفات کرنے میں غور فکر کی حاجت نہیں ہوتی لہذا وجود کا تصور بہر حال بدیہی وجود کے معنی جملہ اشیاء (چیزوں) میں ایک ہیں اس لیے کہ زید کی ہستی سے جو معنی مراد لیے جاتے ہیں وہی معنی عمرو کی ہستی سے مراد لیے جاتے ہیں اس تقدیر پر وجود مشترک معنوی ہوگا اور مشترک لفظی نہ ہوگا۔

۱۱ خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کا ذہن میں موجود ہونا اور معلوم ہونا ایک ہی چیز ہے جس طرح کہ کسی وقت اوس کے موجود ہونے سے غفلت ہو جاتی ہے اسی طرح اوس کے معلوم ہونے سے غفلت ہو جاتی ہے پس اس صورت میں علم کا علم نہیں ہوتا لکن التفات نفس کے بعد اوس علم کا بھی علم ہو جاتا ہے اور نظر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پس اگر وجود کا تصور نظری ہوتا تو اوس میں غور فکر کرنا ہی ضرورت ہوتی اور محض التفات سے اوسکا علم نہ ہوتا لہذا وجود ذہنی کا تصور (علم) بدیہی ہوتا۔ ۱۲

۱۲ مشترک معنوی سے ایک ہی معنی کا دو یا کئی چیزوں میں موجود ہونا مراد ہے جیسے معنی انسان کا اوس کے جملہ افراد میں موجود ہونا۔ ۱۳ مشترک لفظی سے اس مقام پر ایک لفظ کا دو یا کئی مختلف معنوں میں استعمال ہونا مراد ہے جیسے لفظ عین کا۔ لکھنے سوچ۔ سونے اور کھنڈی میں استعمال ہونا۔

پس ہر ایک چیز کا وجود ایک ہو گا اور کل چیزوں کا وجود محض اصناف کی وجہ سے مختلف ہو گا۔
 ذہنی مفہوم (تصور) کی وجود خارجی کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں۔

۱۔ پہلی قسم واجب الوجود اور اس سے وہ مفہوم مراد ہے جس کا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو اور عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو۔

۲۔ دوسری قسم ممکن الوجود اور اس سے وہ مفہوم مراد ہے جس کا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال اور عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو۔

۳۔ تیسری قسم ممکن الوجود اور اس سے وہ مفہوم مراد ہے جس کا وجود خارجی یا عدم خارجی کی ساتھ متصف ہونا ضروری نہ ہو۔

اس بیان سے موجود خارجی کا واجب الوجود اور ممکن الوجود میں متصور ہونا معلوم ہوا۔ اسی طرح

اس بیان سے موجود مطلق کا موجود خارجی سے عام ہونا بھی معلوم ہوا اس لیے کہ ممکن الوجود

اگرچہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا لیکن وہ موجود ذہنی میں داخل ہے کیونکہ وہ ممکن الوجود مفہوم کی

ایک قسم ہے جس سے وجود ذہنی مراد ہے۔ اسی طرح اس بیان سے مفہوم اور شے کا موجود مطلق

کے مساوی ہونا بھی ظاہر ہوا۔ کسی چیز کے موجود ہونے سے اس کا معنی وجود (ہستی) کے ساتھ

موصوف ہونا مراد ہے اور معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت اس (چیز) کا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے میں کسی سبب کی طرف محتاج

نہونا۔ ایسے موجود کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

دوسری صورت۔ اس کا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے میں کسی سبب کی طرف محتاج نہ ہونا

ایسے موجود کو ممکن الوجود کہتے ہیں۔

۱۔ اصناف سے کسی شے کا کسی چیز کی طرف نسبت دینا مراد ہے جیسے زید کا وجود۔ عمرو کی ہستی ۱۲

۲۔ موجود مطلق سے وہ شے مراد ہے کہ جو کسی وجود کے ساتھ موصوف ہو خواہ وجود خارجی ہو یا وجود ذہنی ۱۲

۳۔ مساوی ہونے سے دو یا کئی چیزوں کا ایک شے پر صادق آنا مراد ہے۔ ۱۲

۴۔ پس واجب الوجود سے موجود بالذات اور ممکن الوجود سے موجود بالغیر مراد ہو گا۔ ۱۲

پس عقل کو کسی شے کے موجود کہنے میں منشاء وجود کی طرف نظر کرنا لازم ہوگا۔ پس اگر منشاء وجود اس (شے) کی ذات ہوگی تو اس کو واجب کہیں گے۔ اور اگر منشاء وجود غیر ذات ہوگا تو اس کو ممکن کہیں گے اور اس (ممکن) کے موجود ہونے کا حکم اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ اس کے لیے کسی علت (سبب) کا موجود ہونا معلوم نہ ہو جائے خواہ وہ علت معین ہو جیسا کہ کسی شے کے موجود ہونے کا ازراہ برہان ۵۱^{۵۱} ملی حکم کرنا یا وہ علت غیر معین ہو جیسا کہ کسی شے کے موجود ہونے کا ازراہ برہان ۵۲^{۵۲} اتنی حکم کرنا۔ پس واجب تعالیٰ میں وجود کے عین ذات ہونے سے اس کی ذات بقدر کا وجود کے لیے بنفسا منشاء انتزاع ہونا اور اس کے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند ہونا مراد ہے۔ اور ممکن میں وجود کے زائد ہونے سے اس کی ذات کا وجود کے لیے بنفسا منشاء انتزاع نہ ہونا اور اس کے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند ہونا مراد ہے۔ البتہ مفہوم وجود کا جو امر ذہنی ہے ہر ایک شے میں زائد بر ذات ہونا ضروری ہے خواہ وہ (شے) واجب ہو یا ممکن۔

اور وجود کے عین واجب ہونے پر اس طرح استدلال کر سکتے ہیں کہ واجب تعالیٰ اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر غیر سے مستغنی ہے اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر غیر سے مستغنی ہو اس کو وجود کا منشاء انتزاع عین ذات ہوگا جس سے وجود واجب کے منشاء انتزاع کا عین ذات ہونا ثابت ہوگا اور اسی طرح ممکن میں وجود کے زائد ہونے پر اس طرح استدلال کر سکتے ہیں کہ ممکن اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر زائد کی طرف محتاج ہے اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے میں امر زائد کی طرف محتاج ہے اس کے وجود کا منشاء انتزاع زائد بر ذات ہوگا جس سے وجود ممکن کے لیے منشاء انتزاع کا زائد بر ذات ہونا ثابت ہوا ہو و مطلوب۔ اور واجب تعالیٰ کے لیے وجود کے علاوہ کوئی ماہیت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ موجود خارجی کی ذات جس کو حقیقت خارجیہ کہتے ہیں کسی ذہن میں نہیں آ سکتی والا موجود خارجی

۵۱ منشاء وجود سے وہ چیز مراد ہے جس سے وجود پیدا ہوتا ہے۔ ۱۲

۵۲ برہان ملی وہ دلیل جو عین وجود علت سے وجود معلول پر استدلال کیا جائے غلطی کے بغیر (قاسم بن سحر) (تب) کہ وجود پر استدلال کرنا ۱۱

۵۳ برہان اتنی وہ دلیل جو عین وجود معلول کی علت پر استدلال کیا جائے جیسا کہ وجود سے غلطی کے بغیر پر استدلال کرنا ۱۲

۵۴ وجود کے منشاء انتزاع سے وہ چیز مراد ہے جس سے وہ (وجود) ماخوذ کیا جائے۔ ۱۳

اور موجود ذہنی میں کوئی فرق نہ رہیگا۔ البتہ موجود خارجی کی ایسی صورت ذہن میں صہل ہوتی ہے حقیقت خارجیہ کے مطابق ہوتی ہے اور وہ صورت اگر ذات خارجیہ کے بنفسہا مطابق ہوتی ہے اور اس میں کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت نہیں ہوتی تو اس (صوت) کو موجود خارجی کی ماہیت اور کثہ کہتے ہیں جیسے حیوان ناطق کی صوت کا ذات انسان کے مطابق ہونا۔ اور اگر وہ صورت بنفسہا ذات خارجیہ کے مطابق نہ ہو بلکہ اس میں کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت ہو تو اس (صوت) کو موجود خارجی کا خارج کہتے ہیں جیسے ضاحک یا کاتب کے مفہوم کا ذات انسان کے مطابق ہونا۔ اور چونکہ وجود کا ذات واجب سے بدون امر زائد مندرج ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا واجب سے جو صوت کہ ذہن میں صہل ہوگی وہ تنہا مفہوم موجود ہوگا اور اس کے مفہوم میں کسی امر زائد کا اعتبار نہ ہوگا جو ماہیت قرار دیجائیسیلے کہ وجود واجب کا صہل ذات ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ اب اگر وجود کو علاوہ کسی دوسری چیز کا اعتبار کیا جائیگا تو وجود واجب کا زائد بذات ہونا لازم آئیگا جو عینیت جو کثہ (خلاف) ہے۔ البتہ جس ممکن پر کہ موجود محمول ہوگا وہ (ممکن) ایسی شے ہوگی جس میں خارج سے وجود منضم (مقرون) ہوا ہے پس ممکن شے موجود ہوگی اور وہ (ممکن) تنہا موجود کا مصداق نہ ہوگا۔ پس جبکہ مفہوم واجب تعالیٰ کا جو تنہا موجود کا مصداق ہے کسی ذہن میں صہل ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ (تنہا موجود) کثہ واجب ہوگا۔ اور حکماء نے جو بیان کیا ہے کہ واجب تعالیٰ کی کثہ کا تعقل (اوراک) نہیں ہو سکتا اس سے حقیقت واجب کا قابل تعقل نہ ہونا مراد ہے اور ماہیت سے حقیقت انحصار ہے اسلئے کہ جب ماہیت کا خارج میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہی (ماہیت خارج) حقیقت ہوگی۔ پس ان حکماء کی مراد یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی کثہ جس جنسیت پر کہ خارج میں موجود ہے وہ (کثہ) ذہن میں صہل نہیں ہو سکتی اور اس مطلب (ماہیت واجب کے عین وجود ہونے) کی مختصر عبارت میں اس طرح تقریر ہو سکتی ہے۔ کہ جب واجب تعالیٰ کی ذات مقدسہ سے فقط موجود کا مفہوم ذہن میں صہل ہوگا تو وہ (مفہوم موجود) اس (واجب تعالیٰ) کی ماہیت ہوگی اسلئے

۱۔ مصداق سورہ خبر مراد ہے جس پر کوئی مفہوم صادق آئے جسے مفہوم خبرتی کا زید پر اور مفہوم کلی کا انسان پر صادق آتا۔

کہ ماہیت سے وہی چیز مراد ہے جو نفس ذات سے ذہن میں حال ہو لیکن پہلا مقدمہ حق ہے جیسا کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہے پس دوسرا مقدمہ بھی حق ہوگا۔

امر دوم علت و معلول جبکہ کوئی شے کسی دوسری شے کی طرف اپنے وجود یا ماہیت میں محتاج ہوتی ہے تو محتاج الیہ کو علت اور محتاج کو معلول کہتے ہیں۔ اور علت کی دو قسم ہیں پہلی قسم فاعل۔ اور اوس (فاعل) سے وہ علت مراد ہے جس سے کسی شے کا وجود حاصل ہو اور اوس کو علت مفیدہ بھی کہتے ہیں۔

دوسری قسم غایت۔ اور اوس (غایت) سے وہ علت مراد ہے جو فاعل کے لیے شے کر موجود کرنے کی باعث ہو اور اوس کو علت غائی بھی کہتے ہیں۔ اور فاعل کی بھی دو قسم ہیں۔

پہلی قسم مختار جس سے وہ فاعل مراد ہو جو صاحب شعور ارادہ ہو اور فعل کو اپنی خواہش کی موافق صادر کرے۔ دوسری قسم مضطر جس سے وہ فاعل مراد ہو جو صاحب شعور ارادہ نہ ہو اور اوس کو فاعل موجب بھی کہتے ہیں اور علت غائی فقط فاعل مختار کے فعل میں موجود ہو سکتی ہے۔ اور کہی فاعل کا کسی شے کو موجود کرنا کسی امر کے موجود ہونے پر موقوف ہوتا ہے جسکو شرط کہتے ہیں اور کہی اوس (فاعل) کا کسی شے کو موجود کرنا کسی امر کے معدوم ہونے پر موقوف ہوتا ہے جسکو مانع کہتے ہیں اور کہی اوس (فاعل) کا کسی شے کو ایجاد کرنا کسی امر کے وجود و عدم دونوں پر موقوف ہوتا ہے جسکو معد کہتے ہیں۔ اور علت ماہیت کو جبکہ وہ (ماہیت) بالقوہ موجود ہو مادہ کہتے ہیں جیسے تخت و کرسی کیلئے لکڑیاں۔ اور جبکہ وہ (ماہیت) اوس (علت) کی وجہ سے موجود بالفعل ہو تو صوت کہتے ہیں جیسے تخت و کرسی کی ہیئت۔ اور جبکہ کوئی شے کسی علت کی طرف محتاج ہو اور وہ (علت) کسی دوسری علت کی طرف محتاج ہو۔ اور اسی طرح ہر ایک علت کسی دوسری علت کی طرف

۱۱ ذات مقدسہ سے فقط موجود کے مفہوم کا ذہن میں حال ہونا ۱۲ مفہوم موجود کا ماہیت واجب ہونا ۱۳

۱۴ جسکو حاجت ہو۔ ۱۵ جسکی طرف حاجت ہو۔ ۱۶

الی غیر النہایہ محتاج ہو تو اسکو تسلسل کہتے ہیں۔ پس تسلسل سے غیر قتنا ہی امور کا بافعل موجود
اور مرتب ہونا مراد ہے۔ اور جبکہ دو چیزوں میں سے ہر ایک چیز دوسرے کی طرف محتاج ہو
تو اسکو دور کہتے ہیں اور اس (دور) کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ دور صحیح۔ جس سے ہر ایک شے کا دوسری شے کی طرف بلا واسطہ محتاج ہونا مراد ہے
جیسے اکاب پر اور ب کا آپر موقوف ہونا۔

دوسری قسم۔ دور مضمر جس سے ہر ایک شے کا دوسری شے کی طرف بلا واسطہ محتاج ہونا مراد ہے
جیسے اکاب پر اور ب کا ج پر اور ج کا آپر موقوف ہونا۔ اور وہ دونوں (دور تسلسل) کا اہل
پس دو کا باطل ہونا بدیہی ہے اس لیے کہ اوہیں شے کا اپنے نفس سے مقدم اور موخر ہونا لازم
آتے ہے جس کا باطل ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔

اسی طرح تسلسل ہی باطل ہے جس پر بیان تطبیق وغیرہ دلالت کرتا ہے۔

تصحیح ہو کہ مفہوم کی تینوں قسموں (واجب و متنع و ممکن) میں سے فقط ممکن ہی معلول ہو سکتا ہے۔
اس لیے کہ واجب کا وجود اور متنع کا عدم کسی دوسری چیز سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن دونوں کا
مفہوم نفس ذات کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اب اگر اس (مفہوم) کا غیر ذات کی طرف ہی
مستند ہونا فرض کیا جائے گا تو تحصیل حاصل لازم آئیگی۔ البتہ ممکن اپنے وجود یا عدم میں کسی علت
کی طرف ضرور محتاج ہو گا و الا ترجیح بالمرجح لازم آئیگی اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لیے اول
و دونوں (وجود و عدم) میں سے کوئی بھی لازم نہیں ہے۔

۱۱ تطبیق سے سلسلہ غیر قتنا ہیہ کے دو حصے کر کے ناقص حصہ کا زائد حصہ منطبق کرنا مراد ہے جس میں جزو کل کا مساوی
ہونا یا ہر ایک کا قتنا ہی ہونا یا جزو کامل سے نائد ہونا لازم آتا ہے جو صریح البطلان ہے۔ اور چونکہ دو قتنا ہی چیزوں کا مجموعہ
بہی قتنا ہی ہوتا ہے لہذا اسو غیر قتنا ہیہ کا قتنا ہی ہونا لازم آئیگا حالانکہ او کا غیر قتنا ہی ہونا مفروض ہے اور اس مطلب
کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ اگر تسلسل جائز ہو تو زائد و ناقص کا مساوی ہونا یا جزو کامل سے زائد ہونا یا مجموعہ غیر قتنا ہیہ
کا قتنا ہی ہونا لازم آئیگا اور یہ تینوں امر باطل ہیں لہذا تسلسل ہی باطل ہو گا ۱۲
۱۲ کسی فعل کا بے فاعل ہونا ۱۳

اور علت ممکن کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم علت مستقلہ جو وجود معلول کی کوئی تنہا کافی ہو اور اس (معلول) کا وجود کوئی دوسرا موقوف نہ ہو۔
 دوسری قسم علت تامہ جس میں جملہ مایحتاج موجود ہو۔ اور ان دونوں تقدیروں پر معلول کا اپنی علت سے
 جدا ہونا درست نہ ہوگا۔ اور اس علت تامہ کے لیے اپنے معلول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہوگا والا تو
 دونوں (علت تامہ و معلول) میں انفکاک (جدا ہونا) لازم آئے گا۔ اور اس علت تامہ کے لیے
 اپنے معلول پر تقدم ذاتی ہوگا جسکو تقدم بالعلیہ ہی کہتے ہیں اور تقدم بالعلیہ سے علت کا اعتبار
 ذات معلول پر تقدم ہونا اور باعتبار زمان اوس (معلول) کے ساتھ ہونا مراد ہے جیسے
 ہاتھ کی حرکت کا قلم کی حرکت پر تقدم ہونا۔ پس اگرچہ دونوں حرکتوں کا ایک ہی زمانہ محسوس
 ہوتا ہے مگر حکم عقل سے ہاتھ کی حرکت کا مقدم ہونا اور اوس قلم کی حرکت کا متفرع ہونا معلوم
 ہوتا ہے اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ نے حرکت کی اوسکی وجہ سے قلم نے بھی حرکت کی او
 یہ نہیں کہہ سکتے کہ قلم نے حرکت کی اور اوسکی وجہ سے ہاتھ نے بھی حرکت کی البتہ علت ناقصہ کا
 معلول سے باعتبار زمان جدا ہونا درست ہے اور اوس (علت ناقصہ) سے علت تامہ کا
 جزو مراد ہے جیسے ایک کا دو پر اور دو کا تین پر تقدم ہونا یا مادہ کا اپنے معلول مرکب پر تقدم ہونا
 جیسے لکڑی کا تخت پر یا فاعل غیر کافی کا اپنے معلول پر تقدم ہونا جیسے بیٹی کا کرسی پر مگر علت
 ناقصہ کو تقدم زمانی کے علاوہ ایک تقدم اور بھی حاصل ہوتا ہے جسکو تقدم بالطبیع کہتے ہیں۔
 اور تقدم بالطبیع سے متاخر کے وجود کا مقدم کے وجود پر موقوف ہونا اور مقدم کا متاخر کے لیے
 علت تامہ نہ ہونا مراد ہے اویسی صورت میں ممکن ہوگا کہ مقدم موجود ہو اور متاخر موجود نہ ہو
 جیسے چار کا پانچ پر مقدم ہونا۔ اور تقدم زمانی میں متاخر کا مقدم کی طرف محتاج ہونا لازم نہیں ہے
 بلکہ اوس (تقدم زمانی) سے وہ تقدم مراد ہے جس میں مقدم اور متاخر کا باہم محتاج نہ ہو جیسے
 کل کا آج پر اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ پر مقدم ہونا۔

اور تقدم بالعلیہ اور تقدم بالطبع میں مقدم و متاخر کا باہم مجتمع ہونا صحیح ہے۔ اور ان تینوں قسموں کے علاوہ تقدم کی دو قسمیں اور بھی ہیں۔

اول تقدم بالشرف جیسے فضل کا مفضول پر مقدم ہونا۔

دوم تقدم بالرتبہ جیسے صدر مجلس کا صفت لعال پر۔ یا وجود ذہنی میں عام کا خاص پر مقدم ہونا اور ان دونوں قسموں میں ہی مقدم کا موخر کے ساتھ مجتمع ہونا صحیح ہے۔ پس جس تقدم میں کہ مقدم کا موخر کے ساتھ مجتمع ہونا صحیح نہیں ہے وہ فقط تقدم زمانی ہے اور کلیں نے اجزاء زمان کے باہم مقدم و موخر ہونے کو تقدم بالذات کے ساتھ نامزد کیا ہے جیسے روز گذشتہ کا امر وزر پر اور امر وزر کا فردا پر مقدم ہونا۔ اور تقدم زمانی کو فقط زمانیات میں منحصر کیا ہے اور وہ دونوں عدم اجتماع میں مشترک ہیں۔ اس تقدیر پر تقدم کی چہرہ نہیں ہونگی۔

امر سوم حدوث و تقدم حدوث سے کسی شے کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق اور متاخر ہونا مراد ہے خواہ عدم زمانی ہو جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ یا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مسبوق ہونا۔ یا عدم ذاتی ہو جیسے قلم کی حرکت کا ہاتھ کی حرکت کے ساتھ مسبوق ہونا۔

اور تقدم سے کسی شے کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا مراد ہے۔ اور وہ قدیم جو عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہو وہ ذات واجب الوجود میں منحصر ہے جسکی عنقریب شرح کی جائیگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور جملة ممکنات کا حادث ہونا اور عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہونا ضروری ہے اس لیے کہ اگر کسی ممکن موجود کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا فرض کیا جائے گا تو اس کے موجود ہونے میں کسی غیر کے موجود ہونے کو دخل نہ ہو گا پس اوس (ممکن) کا واجب ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ واجب سے وہی موجود مراد ہے جس کے موجود ہونے میں غیر کے موجود ہونے کو دخل نہ ہو۔ لیکن ممکن کا واجب ہونا باطل ہے لہذا اوس کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا بھی باطل ہو گا۔ اور اس مطلب کی اس طرح تقریر ہو سکتی ہے

تقدم بالذات اور تقدم بالزمان ۱۲ عدم مطلق سے وہ مفہوم مراد ہے جو ذہن و خارج دونوں میں موجود نہ ہو ۱۳

کہ اگر کوئی ممکن مسبوق بعدم مطلق نہ ہوگا تو اس کا وجود کسی غیر سے محال نہ ہوگا لکن اس کے وجود کا
غیر سے محال ہونا لازم ہے پس ہر ایک ممکن کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہونا لازم ہوا۔
اور جبکہ ہر ایک ممکن موجود کا مسبوق بعدم ہونا ثابت ہو تو اس کا حادث ہونا بھی ثابت ہوا اسلئے
کہ حادث سے وہی موجود مراد ہے جو مسبوق بعدم ہوا اور چونکہ عالم سے ممکنات کا مجموعہ مراد ہے
لہذا اس کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا ثابت ہوگا۔ اور اس مطلب کی آئندہ بھی توضیح ہوگی۔
متکلمین کے نزدیک عالم کا وہ عدم جس کے ساتھ وہ مسبوق ہے اس پر اسی طرح تقدم بالذات کہتے ہیں
جس طرح کہ زمانہ کا ایک جزو دوسرے جزو پر تقدم بالذات کہتے ہیں۔

اور مذاق حکما پر عالم کا وہ عدم جس کے ساتھ وہ مسبوق ہے اس (عالم) پر تقدم بالطبع ہوگا جس سے
محتاج الیہ کا محتاج پر تقدم ہونا مراد ہے اسلئے کہ ممکن کا عدم ذاتی وجود غیر پر موقوف ہے جس سے
اس (ممکن) کے لیے وجود کا محال ہونا فرغ کیا جائے۔ اور کیا عجب ہے کہ اس مطلب کی
مفصل بحث آئندہ مذکور ہو۔

اخر چارم احتیاج ممکن کا سبب { چونکہ ذات ممکن اپنے موجود یا معدوم ہونے میں
کافی نہیں ہوتی لہذا وجود یا عدم کے راجح ہونے میں کسی مرجح کی حاجت ہوگی پس جبکہ ممکن کا معدوم
یا معدوم ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کے لیے کسی علت اور مرجح کا فرض کرنا لازم ہوگا اور کسی ممکن کی
ذات اس کے موجود ہونے میں کافی نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ اگر اس کی ذات اس کے موجود ہونے میں
کافی ہوگی تو اس کو علت کی حاجت نہ ہوگی اور جس چیز کو کہ اپنے موجود ہونے میں علت کی حاجت
وہ واجب الوجود ہو پس اگر ممکن موجود کی علت نہ ہوگی تو اس کا واجب الوجود ہونا لازم آئیگا اور یہ حال وضلاف نقصان
اور جبکہ معلوم ہوا کہ ممکن میں علت کی طرف محتاج ہونے کا سبب اس (ممکن) کا امکان ہے جو ثابت
ممکن کے لیے لازم ہے اور وہ (امکان) اس (ممکن) کے موجود ہونے کی حالت میں ہی ثابت ہے
تو جس طرح کہ وہ (ممکن) ابتدا میں موجود ہے علت کی طرف محتاج ہوتا ہے اسی طرح بقا میں موجود بھی
اس (علت) کی طرف محتاج ہوگا اسلئے کہ بقا سے وجود کا مستمر ہونا مراد ہے جو علت کی طرف سے

اوس (ممکن) کو دہرہ اور آنا فنا حاصل ہوتا ہے۔ اور حقیقت ہر آن میں اوس (ممکن) کا وجود حادث ہوتا ہے۔ اگرچہ ایسے وجود کو وجود دہرہ کے ساتھ متصل ہو صطلاح میں حادث نہیں کہتے۔ لیکن حقیقت وہ (وجود حادث) اپنے عدم کے ساتھ مسبوق ہوتا ہے۔ پس اگر مسبوق حقیقی (اصلی علت) ایک دم کے لیے فیضان وجود کو عالم سے موقوف کرے تو وہ (عالم) فوراً نیست نابود ہو جائے۔ اور ممکن کو فقط حدوث میں علت کا محتاج قرارینا اور بقا میں علت سے مستغنی (بے نیاز) قرار دینا بالکل نادانی ہے۔

اور یہ کہنا کہ اگر ممکن کو اپنی بقا میں علت کی حاجت ہوتی تو بانی مکان کے مرجانے سے مکان اور کوزہ گری کے مرجانے سے کوزہ فنا ہو جاتا حالانکہ اون دونوں کے مرجانے پر ہی مکان اور کوزہ باقی رہتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ مکان اور کوزہ کو اون دونوں کی طرف فقط نہی حادث میں حاجت ہوتی اور بقا میں حاجت نہیں ہوتی وہ محض بے سمجھی ہوتی بات ہے اس لیے کہ بانی مکان اور کوزہ گرد اور اون (مکان و کوزہ) کی علت فاعلی نہیں ہوتے بلکہ وہ دونوں فقط اون حرکتوں کے فعل ہوتے ہیں جن (حرکتوں) کی وجہ سے اون دونوں (مکان و کوزہ) میں وجود و صوت کے فیضان کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور دہرہ فیاض اون (حرکتوں) کے بعد اون (مکان و کوزہ) کو وجود و صوت عطا کرتا ہے اور مقدار قابلیت اون کو باقی رکھتا اور وجود کو مستمر کرتا ہے۔ اس صوت میں بانی مکان اور کوزہ گری کی مخصوص حرکتیں فیضان وجود کے لیے فقط علت معده واقع ہوتی ہیں جن کے وجود و عدم کو محض قابلیت جو کے حادث ہونے میں دخل ہوتا ہے اور وہ (حرکتیں) اون (مکان و کوزہ) کے حدوث کی علت فاعلی نہیں ہو سکتیں اور علت معده کا فنا ہونا معلول کے ہونیکو مستلزم نہیں ہوتا علاوہ برین گری بانی مکان اوس (مکان) کے لیے حقیقت علت فاعلی ہوتا تو اوس (بانی مکان) کو مکان کے باقی اور مستمر رہنے کی مقدار کا بھی علم حاصل ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے

پہلی فصل اشادات واجب تعالیٰ کے بیان میں

اگرچہ ثبوت واجب پر بہت سی قسمیں اور نشانی دلیلیں موجود ہیں لیکن وہ جملہ دلیلیں و طریقوں میں مختصر ہیں

پہلا۔ وہ طریقہ ہے جس میں دو رابطہ سلسل کے باطل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

دوسرا۔ وہ طریقہ ہے جس میں اونکے باطل کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی لہذا ہم اس سلسل میں ہر ایک طریقہ کی بعض دلیل ایسی وارد کرتے ہیں جو اثبات مطالب کے لیے کافی اور مرضی نافی کی گویا شافی ہو۔

پہلی دلیل

ممکنات کے موجود ہونے میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے اور ہر ایک ممکن موجود کے لیے ایسی علت کی حاجت ہے جس سے اس (ممکن) کا وجود مستفاد (حاصل) ہو جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے۔ پس اگر وہ علت ہی ممکن ہوگی تو اس (علت) کے لیے بھی ایسی علت کے درجہ ہونے کی حاجت ہوگی جس سے اس کا وجود مستفاد ہو۔

اب اگر دوسری علت کے لیے ممکن اول کا علت ہونا بایں معنی کہ دو موجود ممکنوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے لیے علت ہونا فرض کیا جائے تو دور صحیح لازم آئے گا جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر بدون واسطہ موقوف ہونا مراد ہے اور اگر اس (دوسری علت) کے لیے کسی تیسرے ممکن کا علت ہونا اور اس (تیسری علت) کے لیے کسی چوتھی ممکن کا علت ہونا اسی طرح ہر ایک علت کے لیے کسی ممکن کا علت ہونا فرض کیا جائے۔ اور علت کے مرتبوں میں سے کوئی مرتبہ کسی سابق کے مرتبہ کی طرف جمع کرے تو دور مضمر لازم آئے گا جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر ایک یا کئی واسطوں کے ساتھ موقوف ہونا مراد ہے اور اگر اس سلسلہ کا الی غیر المنہایہ مستمر ہونا فرض کیا جائے گا تو رابطہ سلسل لازم آئے گا۔ اور دو رابطہ سلسل دونوں کا محال ہونا قبل ازیں معلوم ہو چکا ہے اس صورت میں علتوں کے سلسلہ کا ایسے موجود کی طرف ختمی (ختم) ہونا لازم ہوا جو ممکن نہ ہو اور کسی علت کا محتاج نہ ہو اور جو موجود کہ ممکن نہ ہو وہ واجب الوجود میں منحصر ہے اس لیے کہ موجود کا واجب ممکن میں منحصر ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ پس جبکہ اس کا ممکن ہونا باطل ہوا تو اس کا واجب ہونا محسوس ہوا پس ممکن کے موجود ہونے کو واجب کا موجود ہونا ثابت ہوا وہ مطلوب اور اس دلیل کو آسان عبارت میں سطح بیان کر سکتے ہیں کہ جب ممکن کا موجود ہونا فرض کیا جائے گا تو واجب کا موجود ہونا بھی ضرور فرض کیا جائے گا اس لیے کہ دو رابطہ سلسل باطل ہیں لیکن ممکن موجود

پس واجب کا موجود ہونا ہی ضروری ہوا۔

اور اس مطلب کی ممکن کے موجود ہونے کی بنا پر دوسری عبارت میں اس طرح تقریر ہو سکتی ہے۔
کہ جبے در تسلسل باطل ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا لکن دور تسلسل باطل ہے پس واجب الوجود
موجود ہوگا۔ اور اس مطلب کی وجود ممکن کی بنا پر اس طرح بھی تقریر ہو سکتی ہے۔ کہ اگر واجب الوجود موجود
نہوگا تو دور تسلسل جائز ہوگا لکن دور تسلسل جائز نہیں ہے پس واجب الوجود موجود ہوگا۔

اور اس دلیل کو دوسری سہل عبارت میں اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ جب ممکن موجود ہوگا تو اس کی
علتوں کا سلسلہ قناہی ہوگا ایسے کہ تسلسل کا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور جبکہ اس کی علتوں کا
قناہی ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا ایسے کہ دور کا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے پس جبکہ ممکن
موجود ہوگا تو واجب الوجود بھی موجود ہوگا۔ اور اس مطلب کی اس طرح بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ جب
ممکن کسی علت کی طرف محتاج ہوگا تو اس کی علتوں کا سلسلہ قناہی ہوگا اور اس (سلسلہ) کا کسی
سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا ایسے کہ دور تسلسل باطل ہو چکا ہے۔ اور جبکہ ممکن کی علتوں کا
قناہی ہونا اور اس کا کسی سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا تو واجب الوجود موجود نہ ہوگا
پس جبکہ ممکن کا کسی علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود موجود ہوگا۔ وہی مطلب
دوسری دلیل۔ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوگا تو کسی ممکن کا موجود ہونا درست نہ ہوگا خواہ دور
باطل ہونا فرض کیا جائے یا نہ کیا جائے ایسے کہ اس تقدیر میں ممکنات موجودہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔
پہلی صورت۔ ممکنات موجودہ کے مجموعہ کا واحد اور موجود حقیقی ہونا جس سے اس (مجموعہ) میں وحدت
حقیقیہ کی کسی جہت کا باعتبار خارج قائم ہونا مراد ہو خواہ صوت ہو یا ہمت جیسے مکان یا تخت۔
دوسری صورت۔ ان کے مجموعہ کا واحد اور موجود حقیقی نہ ہونا جس سے اس (مجموعہ) میں وحدت کی
کسی جہت کا باعتبار خارج قائم نہ ہونا مراد ہے جیسے ایک دہائی۔ ایک لشکر۔ ایک صف۔
پہلی صورت میں ممکنات کا مجموعہ بھی ممکن ہوگا اس لیے کہ واجب کا موجود نہ ہونا مفروض ہے

لہذا اس (مجموعہ) کو کسی علت کی حاجت ہوگی اور اس کی علت میں اس قدر برزخین احتمال ہوتا ہے کہ
پہلا احتمال - اس (مجموعہ) کا اپنی ذات کے لیے خود علت ہونا - اور یہ احتمال باطل ہے ورنہ
ایک ہی شے کا علت و معلول ہونا - اور شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔

دوسرا احتمال - اس (مجموعہ) کے لیے اس کے کسی جزو کا علت ہونا اور یہ احتمال بھی باطل ہے کہ
اس (جزء) کا اپنے نفس کے لیے ہی علت ہونا لازم آئے گا۔

تیسرا احتمال - اس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسی علت کا موجود ہونا جو اس کے اجزاء سے خارج ہو
اور یہ احتمال بھی باطل ہے اس لیے کہ جملہ ممکنات کے مجموعہ سے جو موجود خارج ہو گا وہ واجب ہو گا
حالانکہ اس کا موجود نہ ہونا مفروض ہے۔

اور دوسری صورت میں اس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسی علت کی حاجت نہ ہوگی جو اس کے اجزاء
خارج ہو اس لیے کہ خارج میں وہ مجموعہ موجود واحد نہیں ہے بلکہ افراد کثیر ہیں جن میں سے ہر ایک
کے لیے دوسری فرد علت واقع ہوتی ہے۔

اور اگرچہ مجموعہ مذکورہ میں اجتماعی حیثیت ملحوظ ہے لیکن وہ محض اعتباری اور موجود نہیں ہے بلکہ
خارج میں وجود نہیں ہے بلکہ خارج میں وہی افراد کثیرہ موجود ہیں جن کو یہ حیثیت اجتماعی عارضہ یعنی
پس اگر مجموعہ مذکورہ کے لیے اس کے اجزاء کے علاوہ کوئی علت نہ فرض کی جائے گی تو اس کا موجود
ہونا ضروری نہ ہو گا اس لیے کہ مجموعہ اجزاء کا ممکن ہونا مفروض ہے متعدد ہونا متنع نہیں ہے بلکہ
اس صورت میں اس (مجموعہ) کا موجود ہونا متنع ہو گا اسی لیے کہ کسی ممکن کے موجود ہونے میں
دوسرے ممکن کافی نہیں ہے جیسا کہ قبل ازین بیان ہو چکا ہے پس اس (مجموعہ) کا موجود ہونا
واجب کے موجود ہونے کو مقتضی ہو گا حالانکہ واجب کا موجود نہ ہونا مفروض ہے۔

علاوہ برزخین، ان اجزاء میں سے کسی ایک جزو کا اس (مجموعہ) کے لیے علت ہونا فرض کیا جائے تو
اس جزو کا اپنے نفس کے لیے علت نہ ہونا لازم آئے گا اس صورت میں مجموعہ مذکورہ کیلئے کسی واجب

موجود ہونیکا فرض کرنا ضرور ہوا جسکی وجہ سے وہ موجود ہو وذلک ما اردنا اثباتہ۔
پس مختصر عبارت میں کہہ سکتے ہیں کہ اگر واجب موجود نہ ہوگا تو کوئی ممکن موجود نہ ہوگا لکن ممکن
موجود ہے پس واجب الوجود ہی موجود ہوا وہو المطلوب۔

تیسری دلیل۔ عالم کے عجائب و غرائب پر نظر کرنے سے جو ہزار ہا مصلحتوں اور بیشمار حکمتوں پر
مشتمل ہیں ہر ایک عامل ہی حکم کرتا ہے کہ وہ خود بخود پیدا نہیں ہو سکتے اور یہ کہ اونکا کوئی ایسا پیدا
کرنے والا اورستی سے ہستی میں لانے والا ضرور ہے جو اعلیٰ درجہ کے علم اور دانائی اور حکمت و توانائی
کے ساتھ موصوف ہے اور اوسکی کوہم خدا۔ واجب الوجود۔ صانع عالم اور مبدیٰ فیاض کہتے ہیں
اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں سطح تقریر ہو سکتی ہے کہ یہ عالم عجائب و غرائب پر مشتمل ہے۔ اور
جو چیز کہ عجائب و غرائب پر مشتمل ہو اوسکا پیدا کرنے والا ضرور ہے لہذا اس عالم کا پیدا کرنے والا ضرور
اور اس عقلی دلیل کا بہت سی آیات و روایات میں بروہ کافی تذکرہ ہوا ہے۔ لہذا اس مقام پر
بعض آیات و روایات کا وارد کرنا مناسب ہے جسکے ضمن میں عقلی استدلال کی نقلی بیانات سے
تائید بھی حاصل ہوگی اور اوسکا اعتبار بھی زائد ہوگا اور وہ کتنی ہیں۔

(۱) یہ آیہ شریفہ ہے جو سورۃ بقرہ رکوع ۱۰۰ پارہ دوم میں مرقوم ہے۔

ان فی خلق السموات والارض اختلافاً
اللیل والنهار والظلمات التي تخرج
فی البحر ما ينفع الناس وما انزل الله
من السماء من ماء فاجبی به الارض
بعد موتها ویت فیها من کل دابة
وتھریف الرياح والسحاب المستقر
السماء والارض لا یات یقوم یعقلون
اس آیہ شریفہ میں حق تعالیٰ نے بعض مخلوقات کے فوائد پر بطور اجمال تنبیہ فرمائی ہے اور وہ کتنی ہیں۔

اول۔ آسمان وزمین جنکو حق تعالیٰ نے محض اپنی قدرت شاملہ اور حکمت کاملہ سے پیدا کیا اور قرآن رکھنا یہاں پر کوئی ستون ہے جو اون کے بار کو اٹھائے اور نہ کوئی ایسی آڑ ہے جو اونکو گرنے سے روکے اور اونہیں اپنی مخلوقات کو جگہ دی۔ اور اونکے اوپر آسمانوں کو سائبان کی طرح بلند کیا اور نیچے فرش کی طرح زمین کو بچھا دیا وہ اس سائبان اور فرش کے باہر نہیں جاسکتے بعض آسمانوں میں اوسنے آفتاب کو روشن کیا جسکی روشنی باقی ستاروں کی روشنی سے ممتاز ہے اوسکے ذریعہ سے خلافت کو دن میں چلنا پھرنا اور دنیوی و اخروی امور کا انجام دینا سہل و آسان ہوا۔ اسکے علاوہ آفتاب میں جو مہکتیں اور فواند ہیں اونکا شمار نہیں ہو سکتا اور بعض آسمانوں میں طہرت کی مشعل کو روشن کر دیا اور اوسمیں بیشمار حکمتیں قائم کر دیں۔ رات کو آرام کے لیے اور دن کو کسب معیشت کے لیے مخصوص کیا اور اونہیں ہزاروں منفعتیں مقرر فرمائیں شب و روز کے اختلاف سے ہزاروں طرح کے عجیب و غریب فائدے حاصل ہوئے۔ اور گرمی۔ سردی۔ بربیع۔ خریف کے موسم پیدا ہوئے۔ اور ہر ایک موسم سے بیشمار حکمتیں ظاہر ہوئیں۔

دوم۔ کشتی جو دریائیں جاری ہوتی ہے اور لوگوں کے مال و اسباب کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجاتی ہے اور اونکو ڈوبنے اور ہلاک ہونے سے بچاتی ہے اور جس جگہ پر کہ وہ ہرگز نہیں جاسکتے تھے اوسکے ذریعہ سے آسانی چلے جاتے ہیں وہ دور و دراز کی مسافت کو بہت سرعت کے ساتھ قطع کرتی ہے۔ اسکے علاوہ اوسمیں جو فائدے ہوتے ہیں وہ صاحبان شعور پر پوشیدہ نہیں ہیں سو ہم۔ بارش جسکا پانی آسمان سے قطرہ قطرہ کر کے زمین پر گرتا ہے اور اوسکی وجہ سے باغ اور زراعت سرسبز و شاداب ہوتے ہیں۔ اور ویران زمینیں آباد ہوتی ہیں۔ اوسکے دست و ہموار کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ انسان اور دیگر حیوانات اوسکے پانی سے سیراب ہوتے ہیں اگر ایک ہی دفعہ بہت سا پانی گرتا تو ممکن تھا کہ اوس سے جان و مال دونوں کا نقصان پانی میں ہزاروں طرح کے مخلوقات رہتے اور تربیت پاتے ہیں۔ اسکے علاوہ جتنا فائدہ حاصل ہوتے ہیں اونکا شمار کرنا مشکل ہے۔

(۲) یہ آیہ شریفہ ہے جو ستائیسویں پارہ سورہ ذاریات میں مذکور ہے۔

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿۱﴾
وَفِي الْفَسْكَمِ أَفْلَاحٌ لِّلْبَصِيرِينَ ﴿۲﴾

اور زمین میں اور تمہارے نفسوں میں صاحبان غور کے لیے
بہت سی نشانیاں موجود ہیں۔ آیات دیکھتے نہیں ہو۔
اس آیہ شریفہ میں حق تعالیٰ نے انسان کو صرف اون مصنوعات کی طرف توجہ دلائی ہے جو
اوس (انسان) سے قریب تر واقع ہوتی ہیں اور اون کے عجائب و غرائب پر مطلع ہونا انسان
اسی لیے اوس (آیہ شریفہ) میں آسمانوں کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے اس لیے کہ مصالح عالم کی قدرت
اور حکمت کی معرفت کے لیے فقط زمین اور اپنے حالات پر غور کرنا ہی کافی ہے چنانچہ زمین کے
بعض مختصر حالات کا تذکرہ ہو چکا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے زمین میں جو نگارنگ
نباتات اور درخت اور طرح طرح کے جواہر اور انواع و اقسام کے حیوانات چرند پرند وغیرہ پیدا کئے ہیں
اونہیں سے ہر ایک چیز ایسی ہے جو عقل سلیم کے نزدیک اس کی معرفت کے لیے کافی ہو و لنعلم صاقیل

برگ درختان سبز و نظر ہوشیار * ہر درخت و شریست معرفت کردگار

ہے اپنے حالات تو انسان اگر اون بشمار حکمتوں پر غور کرے جو اوس کے ابتدائی خلقت اور ترقی
نشوونما اور مختلف کمالات میں ملحوظ رکھی گئی ہیں تو اوسکو مصالح عالم کے وجود قدرت اور کمال
حکمت میں درہ برابر ہی شبہ نہ رہے حق تعالیٰ نے ابتداء امر میں حضرت آدم علیہ السلام کو
آب و گل سے پیدا کیا بعد ازاں اونکی نسل کی پیدائش کو زن و مرد کے گندیدہ لطفہ سے وابستہ کر دیا
بعد ازاں اوسکو نعم و نعم میں گزارا اور پھر مختلف جائیں طاری ہوتی رہیں اور ہر ایک حالت کے
مناسب و ملکی حفاظت و بقا کے اسباب بہم پہنچتے رہتے تا اینکہ وہیں جس و حرکت کی قوت
پیدا ہوتی اور اوس سے روح کا تعلق ہوا اور وہاں نشوونما کا عجیب و غریب عنوان ہر سلسلہ سے شروع ہوا
اور ہر ایک حالت میں قدرت اوس کے لیے مناسب و مان پیدا کرتی رہی یہاں تک کہ وہ بالغ و نعل
ہوا اور اپنے امور میں اوس نے استقلال حاصل کیا اور اوس سے تکلیف الہی متعلق ہوئی اگر فطرت انسان
کی خلقت اور اوس کے تدریجی کمالات کے بجز حالات منضبط کیے جائیں تو اوس کے لیے ہزاروں فتنے

کافی نہ ہوں لہذا بطور تنبیہ سی مختصر بیان پر گفتار کرنا مناسب ہو جو صاحبان ہوش کے لیے کافی ہو
وہ ان حالات پر نظر کر کے غور فرمائیں کہ آیا ایسے ایسے عجیب و غریب آثار اور معنائیں ان اور کتب میں خود
بخود موجود ہو سکتی ہیں ہرگز نہیں ہرگز نہیں۔ فبئاریک اللہ احسن الخالقین۔

(۳) یہ کہ حضرت امیر المومنین علیہ السلام نے اپنے بعض خطبوں میں ارشاد فرمایا ہے کہ۔

ولو فكروا في عظمة القدرة وجسيم
النعمة لرجعوا الى الطريق وخافوا
عذاب الحريق ولكن القلوب غيلة
ولا بصار مدخولة الا تنظروا الى
صغير ما خلق كيف احكم خلقه
والمقن تركيبه وخلق له السمع والبصر
وسوى له العظم واللبش۔

اگر منکر لوگ حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور نعمت شامع بین مکتے
تو راہ مستقیم کی طرف رجوع کرتے اور خوف کر عذاب سے ہوتے
لکن لوگوں کے دل اونکی جمالت و نادانی کی وجہ سے
اور اونکی آنکھیں سفاہت اور نافی کی وجہ سے میوٹ
آیا وہ چھوٹی سی چھوٹی مخلوق پر نظر نہیں کرتے کہ حق تعالیٰ
نے او کی خلقت کو کیسا محکم اور او کی ترکیب کو کیسا موزون
و استوار قرار دیا ہو اور او کی ہر کان اور انگڑ کو یہ کیسا ہر اور او کی
پیر یون اور کمال کو کس حکمت و تدبیر و ہر اور کیسا ہر ایک چیز
ہی پر نظر کر دے کہ اسکا جتنہ کیسا چھوٹا ہو اور او کی ہیئت کیسی
لطیف ہو۔ قریب ہی کہ انگڑ اور ٹکڑ اسکے دیکھنے اور دریافت
کر نیسے عاجز آجائے۔ وہ زمین پر کیونکر چلتی ہے اور کس جہت
کے لیے ہر طرف دوڑتی ہے۔ دانہ کو اپنے سورخ کی طرف
لیجاتی ہے اور مناسب جگہ پر او کو محفوظ رکھتی ہے۔ گری میں
جائے کے لیے سامان کرتی ہے۔ او آسودگی کے وقت میں
ٹنگی کے زمانہ کا لحاظ کرتی ہے۔ حق تعالیٰ اسکے رزق کا
کفیل ہے اور بقدر حاجت او کو پہنچاتا ہے۔ اور اپنے
انعام سے او کو فراموش نہیں کرتا۔ اور اپنے لطف و کرم سے

الظرها الى النملة في صغر جثتها و
ولطافة هيئتها لا تشاد تنال بلحظ
البصر ولا بمستدرك الفكر كيف دب
على ارضها وصبت على راقها۔
تنقل الحبة الى حجرها ولقد هافت
مستقرها لتجمع في حرها البرد هافا
وفي وردها الصبر رها مكفراة مرزوقه
وفقها۔ لا يغفلها المنان ولا يحرصها
الديان ولو في الصفا اليابس والحجر
الجامس۔ ولو فكرت في مجاري

اکلھا و فی علوھا و سفلیھا و ما فی
الجوف من شر اسیف بطنھا و ما
فی الراس من عینھا و اذنیھا -
لاقتدیت من خلقھا عجبا و لقت
من وصفھا لقبا - فتعالی الذی
اقامھا علی قوائمھا و بناھا علی
دعائمھا - لم یشرک فی فطرھا
فاطر ولم یعینہ علی خلقھا قادر -
ولو ذهبت فی مذاہب فکر و التبلیغ
غایاتہ ما دللتک الدلالہ الاعلی
ان فاطر النماہ هو فاطر النخلۃ -
لدیق تفصیل کل شیء و غامض اختلاف
کل حی و ما الجلیل و اللطیف الثقیل
والخفیف والقوی والضعیف فی
خلقہ الا سواء کذلک السماء والھوا
والریاح والماء - والنظر الی الشمس
والقمر والنبات والشجر والماء والحجر و
اختلاف هذا اللیل والنهار و تفجر
هذه البحار و کثرۃ هذه الجبال و
طول هذه التلال و تفرق هذه
اللغات و الا لسن المختلفات -

اوسکو محروم نہیں رکھتا۔ اگرچہ وہ سخت پتھر اور سنگلاخ میں
میں موجود ہو۔ اگر تم اوسکے کہانے پینے کی راہوں۔ اُسکے
اعضا کی بلندی وستی۔ اور اوسکے شکم کی باریک ہڈیوں پر
نظر کرو۔ اور اوسکی آنکھ اور کان کو غور سے دیکھو تو تم کو تعجب ہوگا
اور اوسکا بیان کرنا مشکل ہوگا۔ پس برتر ہے وہ خدا جس نے اوسکو
پاؤں پر قائم کیا اور ستون عطا فرمائے جس پر کہ وہ ٹھہری ہوئی
اوسکی پیدائش میں کسی شخص نے خدا کی شرکت اور اعانت
نہیں کی۔

اور اگر تم اپنے فکر میں انون میں ہر طرف ڈرو گے تاکہ تم
انتہا درجہ تک پہنچ جاؤ تو برہان سے تم کو یہی معلوم ہوگا
کہ جس نے حیوان کو پیدا کیا ہے۔ اوسی نے درخت خرما کو پیدا
کیا ہے۔ اس لیے کہ ہر ایک چیز میں جو باریکیاں اور ہر ایک
زندہ میں جو پوشیدہ اور مخفی اختلاف موجود ہے وہ بحر
ایک صانع حقیقی کی تدبیر کے موجود نہیں ہو سکتا اور یہ کہ
اوسکے پیدا کرنے میں مٹی اور باریک گران اور سبک۔
قوی اور ضعیف یکساں ہے۔ اور اس طرح آسمان ہوا اور پانی کو بھی
اوسی نے پیدا کیا ہے۔ تم آفتاب۔ ماہتاب۔ گمانس۔ درخت
پانی۔ پتھر۔ شب و روز کے اختلاف دریاؤں کے شکاف ہو کر
بہنے۔ پہاڑوں کی کثرت اور اونکی درازی و بلندی۔ لغات
جدید گانہ ہونے اور مختلف بانوں کی طرف نظر کرو معلوم ہوگا کہ
انہیں ہی کوئی چیز غیر صانع کے موجود نہیں ہو سکتی۔

فالويل لمن انكر المقدر وجد الملدبر
زعموا انهم كالنبات ما لهم زارع
ولا اختلاف صورهم صانع

پس واسے ہوا اوس شخص پر جو صانع عالم کی حکمت تدبیر کا
انکار کرے اور نگاہ مان ہو کہ وہ گمانس پہنوس کی طرح خود بخود
پیدا ہو گئی ہیں۔ اور اوشکا کوئی پیدا کرنے والا اور انکی مختلف صورتیں

لم يلجوا الى حجة فيما ادعوا ولا تحقيق
لما ادعوا۔ وهل يكون بناء من غير
او جنانية من غير جان۔

سناچے میں نہ ہاں نہ والا کوئی نہیں ہے۔ ان لوگوں نے اپنی دعویٰ
کوئی مقبول دلیل قائم نہیں کی۔ کیا کوئی مکان بغیر سکاڑے اور سکاڑے
بنائے لایا ہو۔ یا کوئی کاموں کا کوئی ایسا کرنے والا ہو جو سکاڑے اور سکاڑے

اسکے بعد حضرت نے ٹڈی اور دیگر مصنوعات کے عجائب و غرائب کا تذکرہ فرمایا ہے جس کا دل چاہے
وہ اصل کلام کی طرف رجوع کرے۔ اس مقام پر حضرت کے پورے کلام کا وارڈ کرنا مقصود نہیں ہے
(۴) احتجاج طبرسی میں منقول ہے کہ۔

دخل ابو شاکر الدیصانی وهو زندقی
علی ابی عبد اللہ علیہ السلام فقال
لہ یا جعفر بن محمد دلنی علی معبوی
فقال ابو عبد اللہ علیہ السلام اجلس
فاذالہ علام صغیر فی کفہ بیضہ یلعب
بہا فقال ابو عبد اللہ تاولنی یا علام
هذه البیضة فناولہ ایاها فقال
ابو عبد اللہ ع یا دیصانی هذا حصن
مکنون لہ جلد غلیظ وتحت الجلد
الغلیظ جلد رقیق وتحت الجلد الرقیق
ذهبة صالعة وفضة ذائبة فلا
الذهبة المالعة تختلط بالفضة الذائبة

ایک مرتبہ ابو شاکر دیصانی نے جو اوس زمانہ میں کافر تھا
حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت مبارک میں
عرض کیا کہ یا حضرت کوئی ایسی دلیل ارشاد فرمائیے جس سے مجھ کو
برحق کا موجود ہونا ثابت ہو جائے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ
اچھا بیٹو۔ ناگمان ایک لڑکا وارو ہوا جس کے ہاتھ میں بیضہ
تھا اور وہ اس کے ساتھ بازی کرتا تھا حضرت نے اس کے
ہاتھ سے بیضہ مرغ لیکر بطور ستعارہ ارشاد فرمایا کہ دیصانی
یہ بیضہ مرغ ایک قلعہ مستحکم ہے جس کو ایک غلیظ جلد گھیرے ہوئے ہے
اور اس کے نیچے ایک باریک جلد ہے جس کے نیچے طلا ہے (۱)
(زروری) اور نقرہ گد اختہ (سفیدی) ہے اور طلا ہے (۲)
اوس نقرہ گد اختہ مخلوط نہیں ہوتا۔ اور سطح نقرہ گد اختہ اوس
طلا ہے (۳) اور ان کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک

ولا الفضة الذائبة تحتل بالذهبة
المالعة ففي على حالها لم يخرج منها
خارج مصلح فيخبر عن اصلاحها
ولا يدخل فيها داخل مفسد
فيخبر عن افسادها لا يدري الذي
خلقت امر لاشي تنفلق عن
مثل اله ان الطوايس اترى له
مدبر اقال فاطرق صلياً ثم
قال اشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له واشهد
ان محمداً عبده ورسوله
وانك امام ووجه من الله
على خلقه - وانت اثنائك
مما كنت فيه -

اپنی حالت پر باقی ہو اور باوجود طوبت و روانی کو وہ ہم مزاج
نہیں ہوتی اور کسی اندر کوئی اصلاح کرنی والا باہر نہیں آیا اور کوئی
فاسد کرنی والا باہر سے نہیں گیا جو کسی صلاح یا فساد کی خبر
کوئی شخص نہیں جان سکتا کہ اس مضمین سے پیدا ہو گا یا مادم و جبکہ یہ
پیدا ہوتا ہو تو اس کی مختلف قسموں کی سی حال ہوتی ہو تو جبکہ
شکافہ کر کے باہر تار ہی خصوصاً بچھاؤ جس میں طرح طرح کے رنگ اور
انواع و قسم کے نقش و نگار موجود ہوتے ہیں آیا ایسی لطیف صنعت اور
عجیب و غریب خلق کے لیے ہم کسی حکیم کو جوچہ ہو سیکو تسلیم کرتے ہو یا کہ
یہ عجیب و غریب چیزیں خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں اور کوئی کوئی غلط
نہیں ہے۔ پوشاک و لباسانی کی یہ نیکو پائے جھکایا اور ترک غلو
کرتار یا بعد از ان اور شہادتیں اور حضرت کے نام برحق اور حجت خدا
ہو نیکیا اور کیا اور کہنی کا اشہدان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک
واشہدان محمد بن عبدہ ورسولہ و انک امام و حجتہ من اللہ علی خلقہ -
اس کے بعد کہنے لگا کہ میں اپنے عقائد باطلہ سے توبہ کرتا ہوں

(۵) تفسیر حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام میں منقول ہے کہ

قال رجل الصادق علیہ السلام
یا بن رسول اللہ دلنی علی اللہ
ما عوفقد اکثر علی الجہاد لون
وخبرونی فقال یا عبد اللہ هل
رکبت سفینة قط قال بلی قال
هل کسرت بلی جیث لا سفینة
ایک شخص نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی
خدمت میں عرض کیا۔ اے فرزند رسول خدا
مجھ کو خدا کی طرف ہدایت فرماؤ کہ وہ کیا چیز ہے جس کو مجھ کو
بھولنا پڑا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا اے بندہ خدا تم نے کسی
سوار پر سوار ہو کر سفر کیا یا نہ۔ حضرت نے فرمایا کہ نہیں
اتفاق ہوا کہ تمہاری کشتی ٹوٹ گئی ہو اور ہاں کوئی دوسری کشتی

تَجِيكَ وَلَا سَبَاحَةَ لَغْنِيكَ
 قَالَ بَلَىٰ قَالَ فَهَلْ لَعَلَّ قَلْبَكَ
 هُنَاكَ انْ شَيْئًا مِنْ الْأَشْيَاءِ قَا
 عَلَىٰ انْ يَخْلُصَكَ مِنْ وَطْئِكَ
 قَالَ بَلَىٰ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ فَمَاكَ الشَّيْءُ هُوَ الْقَادِرُ
 عَلَىٰ الْإِجَاءِ حِينَ لَا مَنَحِي
 وَعَلَىٰ الْإِغَاثَةِ حِينَ
 لَا مَفْغِثَ -

موجود نہ ہو جو نگہور یا کی تکلیفوں سے نجات دے اور نہ وہاں پڑناوری
 کام آسکتی ہو جسکی وجہ سے مخمخوٹا رہ سکو اسنے عرض کیا کہ ہاں حضرت
 ارشاد فرمایا کہ ایسا ایسے وقت میں تمہارا دل کسی ایسی چیز کی طرف مائل ہو
 جو تمکو ورطہ ہلاکت سے نجات دے سکتی ہو اور تمہاری گلو خلاصی پزیر
 رکھتی ہو۔ اسنے عرض کی کہ ہاں۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ وہی
 چیز خدا ہے جسکی طرف تمہارا دل ایسے وقت میں مائل ہوا تھا اور سمجھ
 لیا تھا کہ وہ تمکو نجات دے سکتی ہو اور وہی قادر مطلق ہے جو ایسے وقت نجات
 دے سکتا ہے جبکہ کوئی نجات دینے والا نہ ہو اور ایسے وقت فریاد کیا
 کرنے والا ہے جبکہ کوئی فریاد رس نہ ہو۔

اس حدیث شریف سے یہ امر بھی ثابت ہوتا ہے کہ صانع عالم کی اجمالی معرفت فطری ہے اور
 یہ کہ وہ بین نظر و استدلال کی حاجت نہیں ہے البتہ اسکی تفصیلی معرفت کے لیے نظر و استدلال
 کی ضرورت ہے جسکا اوپر تذکرہ ہو چکا ہے۔

چوتھی دلیل۔ عالم کائناتی کے بعدستی میں آنا ایسا امر ہے جسپر بہت عقل کا دعویٰ ممکن ہے
 اسلئے کہ عالم کی ہر ایک چیز میں تغیر کا موجود ہونا محسوس ہے کہیں گرمی ہوتی ہے کہیں سردی۔
 کبھی فصل ریح آتی ہے کبھی فصل خریف۔ کوئی جسم کبھی حرکت کرتا ہے کبھی ساکن رہتا ہے۔
 کبھی سیاہ ہوتا ہے کبھی سفید۔ اسی طرح اس عالم کے اشیاء میں جو اوصاف بھی حاصل ہوتے ہیں وہ
 ایک حالت پر نہیں رہتے اور جو چیز کسی دوسری چیز کے بعد حادث ہوتی ہے وہ اپنی نیستی سے
 ہستی میں آتی ہے اور معدوم ہونیکے بعد خلعت وجود سے آراستہ ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز
 اپنے معدوم ہونیکے بعد پیدا ہوتی ہے وہی حادث کہلاتی ہے اس صحت میں تمام عالم کا حادث
 ہونا اور نیستی کے بعد ہستی میں آنا ثابت ہوگا۔ اور یہ امر بہت واضح ہے کہ جو چیز نیستی کے بعد ہستی میں
 آتی ہے اسکی لیے کسی ایسے موثر کا موجود ہونا لازم ہے جو اسکی نیستی سے ہستی میں لایا ہو۔ اس

کسی چیز کا معذم ہونیکے بعد خود بخود موجود ہو جانا غیر معقول ہے۔ اب چونکہ عالم کو اپنے موثر کی طرف
 اسی لیے حاجت ہوتی ہے کہ وہ (عالم) حادث ہے۔ لہذا ضرور ہوا کہ وہ (موثر) اس صفت
 (حدوث) کے ساتھ موصوف نہ ہو ورنہ عالم کی طرح اوس (موثر) کو بھی کسی دوسرے موثر کی حاجت
 ہوگی جو اوسکو عدم سے وجود میں آدرستی سے ہستی میں لائے۔ لہذا ضرور ہوا کہ اس عالم کے لیے
 جو موثر فرض کیا جائے وہ حادث نہ ہو اور ہستی اور پھر جائز نہ ہو۔ اور ایسے موجود کو جو حادث نہ ہو
 اور ہستی سے ہستی میں نہ آیا ہو قدیم کہتے ہیں پس صانع عالم کا قدیم ہونا ضروری ہوا۔ اور ہم موثر قدیم
 کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں اس طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم متغیر
 اور جو متغیر ہے وہ حادث ہے اور جبکہ عالم کا حادث ہونا ثابت ہوا اور ہر ایک حادث اپنے وجود
 ہونے میں موثر کا محتاج ہوتا ہے لہذا عالم بھی موثر کی طرف محتاج ہوگا۔ اب اگر موثر عالم کا حادث
 ہونا فرض کیا جائے گا تو مسئلہ لازم آئے گا جسکا باطل ہونا اوپر کی تقریروں سے معلوم ہو چکا ہے لہذا
 ثابت ہوا کہ موثر عالم قدیم ہو اور ہم ایسے ہی موثر کو واجب الوجود کہتے ہیں پس موثر عالم کا واجب الوجود
 ہونا ضروری ہوا اور اس مطلب کی دوسری طرح یوں تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث
 وہ موثر قدیم کا محتاج ہے جسکو واجب الوجود کہتے ہیں لہذا واجب الوجود موجود ہے۔
 اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ تمام عالم کا حادث ہونا اور اوس (عالم) کا بعد ہستی پیدا ہونا

۱۵ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عالم کی بعض اشیاء قدیم زمانی اور حادث ذاتی ہیں جیسے عقول مفارقة مادہ۔ صورت۔
 فلک۔ اور اوسکی حرکات اور زمانہ اس لیے کہ اگر تمام عالم کا حادث زمانی ہونا اور ان کے عدم کا اوپر مقدم ہونا فرض کیا جائے گا
 تو صانع عالم کے فیض کا منقطع ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ جو او مطلق اور مبدی فیاض ہے اور اس کے فیض کا منقطع ہونا محال ہے
 لہذا عالم کا قدیم ہونا ضروری ہونا۔ اور یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ عالم کا مطلقاً قدیم ہونا جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے محال ہے
 اور اوسکا مطلقاً حادث ہونا ضروری ہے۔ اب چونکہ فیض کا قدیم ہونا اوس (عالم) کے قدیم ہونے پر موقوف ہے لہذا
 فیض کا قدیم ہونا بھی محال ہوگا اور چونکہ قدرت کا کمالات سے تعلق ہوتا ہے اس لیے اطلاق فیض میں کوئی قیاحت لازم
 نہ آئے گی۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ فیض کا قدیم ہونا مبدی فیاض کے فاعل موجب ہونے اور قادر و مختار نہ ہونے کو مستلزم ہے
 جسکا باطل ہونا مذکور ہو چکا ہے لہذا غلط ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر فیض قدیم ہوگا تو حق تعالیٰ کا قابل مدح و ستائش نہ ہونا
 لازم آئے گا اس لیے کہ اس سے بعد میں وہ (فیض) فعل ضروری ہوگا جس پر فاعل مدح و ستائش کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اور اس
 تقدیر پر حق تعالیٰ کا باطل بنے فیض ہونا لازم آئے گا لکن حق تعالیٰ کا مستحق مدح و ستائش نہ ہونا اور اسکا بالکل بے فیض ہونا

اور ہر ایک حادث کا موثر کی طرف محتاج ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا عالم کا ایسے موثر کی طرف محتاج
 ہونا ضروری ہو گا جو حادث نہ ہو کیونکہ عالم کو اپنے موثر کی طرف اسی لیے حاجت ہوتی ہے کہ وہ
 (عالم) حادث ہے۔ اب اگر اس (موثر عالم) کا بھی حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کو بھی
 دوسرے موثر کی حاجت ہوگی جو اس کو عدم سے وجود میں اور ہستی سے سستی میں لاسے لہذا ضروری
 کہ اس عالم کے لیے جو موثر فرض کیا جائے حادث نہ ہو اور عدم ہستی اور پھر جائز نہ ہو اور ہم ایسے وجود
 جو حادث نہ ہو اور ہستی سے سستی میں نہ آیا ہو واجب الوجود اور قدیم کہتے ہیں۔ لہذا اصل عالم واجب الوجود
 اور قدیم ہونا ثابت ہوا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ تمام عالم کا حادث
 ہونا اور ہر ایک حادث کا اپنے موجود ہونے میں موثر کا محتاج ہونا ضروری ہے لہذا عالم ہی موثر
 کی طرف محتاج ہوگا۔ اب اگر موثر عالم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئے گا جس کا اصل
 ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ موثر عالم واجب الوجود اور قدیم ہے۔ اور اس مطلب کی طرح
 بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ عالم کے لیے ایک موثر کا موجود ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اب اگر اس کے وجود
 عدم کا سابق ہونا فرض کیا جائیگا تو اس موثر عالم کا ممکن الوجود ہونا لازم آئے گا جو خلاف غرض ہے
 اور بطرح کہ موثر عالم کا حادث ہونا اور اس کے لیے عدم سابق کا فرض کرنا باطل ہے اسی طرح اس کا
 ہونا اور اس کے لیے عدم لاحق کا فرض کرنا بھی باطل ہے اس لیے کہ جو چیز اپنے وجود یا کسی کمال میں کسی
 شے کی طرف محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے۔ پس اگر موثر عالم کے لیے عدم لاحق فرض کیا جائیگا اور اس کا
 بقا وجود میں کسی شے کی طرف محتاج ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا جو خلاف غرض ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ باطل ہے لہذا فیض کا قدیم ہونا بھی باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ فضل خدا کا ملکت
 و حکمت پر مبنی ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور کتاب العدل میں اس کی شرح کی جائیگی انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس فیض کا بہر تقدیر فرض
 کرنا بے معنی ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر فیض کا بہر تقدیر لازم ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک ممکن کا موجود ہونا
 لازم آئے گا جس کا باطل ہونا بھی ہے لہذا فیض کا بہر تقدیر لازم ہونا بھی باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ان لوگوں
 کے نزدیک حق تعالیٰ کا فیض اگرچہ قدیم ہے مگر وہ بذاتہ اپنے فیض سے عالم حسانی میں مخصوص نہیں ہے اگر
 فیض کا بہر تقدیر موجود ہونا لازم ہو تو اس کا فیض محض باطل ہوگا۔ لہذا فیض کا ہونا اور اس کا فیض
 نزدیک اگرچہ قدیم ہو نا محال ہے لکن فیض کسی خاص ممکن کے ساتھ مخصوص نہیں ہے و اللہ اعلم

اور مختصر عبارت میں موثر عالم کے واجب الوجود۔ قدیم اور باقی ہونے کی اس طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ موثر عالم کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ پس اگر اوس کا وجود یا بقا میں کسی موثر کی طرف محتاج نہ ہو فرض کیا جائیگا تو اوس کا ممکن ہونا لازم آئیگا لیکن اوس کا ممکن ہونا محال ہے لہذا اوس کے اپنے وجود یا بقا میں محتاج ہونا بھی محال ہوگا۔ اور اوس کا واجب الوجود قدیم اور باقی ہونا ثابت ہوگا۔

قائدہ۔ واضح ہو کہ قدم امر اعتباری ہے اور کوئی ثبوتی صفت نہیں ہے جو ذات موصوف (قدیم) میں قائم ہو اس لیے کہ اگر قدم سے کوئی ثبوتی صفت مراد لی جائیگی جو اوس (ذات موصوف) میں قائم ہو تو دو حال سے خالی نہ ہوگا (۱) اوس کا قدیم ہونا۔ اس صورت میں تسلسل لازم آئیگا۔ (۲) اوس کا حادث ہونا۔ اس صورت میں شے کا اپنے نقیض کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا۔

اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر قدیم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ واجب الوجود کی مقدس ذات اوس سے پہلے قدیم نہ ہو جس کا باطل ہونا بہت واضح ہے۔ پس بعض لوگوں کا یہ خیال غلط ہے کہ قدم سے وصف ثبوتی مراد ہے جو ذات قدیم میں قائم ہوتا ہے جسکی وجہ مذکور ہوتی۔ اس طرح حدوث بھی امر اعتباری ہے اور کوئی وصف ثبوتی نہیں ہے جو ذات حادث میں قائم ہو ورنہ اگر اوس (حدوث) کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اوس (حدوث) کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا۔ پس بعض لوگوں کا یہ خیال کہ حدوث سے وصف ثبوتی مراد ہے جو ذات حادث میں قائم ہوتا ہے غلط ہے جسکی وجہ معلوم ہو چکی۔ پس حق یہی ہے کہ حدوث و قدم دونوں امر اعتباری ہیں اور ثبوتی نہیں ہیں جو ذات کی علاوہ اور اوس (ذات) میں قائم ہوں۔

تنبیہ۔ بقا سے محض وجود کا استمرار ہونا مراد ہے اور اوس (بقا) سے کسی ایسے صفت کا واجب الوجود کی ذات میں قائم ہونا جسکی وجہ سے اوس کا وجود مستمر اور دائم ہو مراد نہیں ہو سکتا ورنہ واجب الوجود کا

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ باقی سے وہ ذات مراد ہے جس میں بقا کا قائم ہونا فرض کیا جائے اور یہ کہ وہ (بقا) ایک صفت ہے جو باقی میں قائم اور اوسکی ذات پر زائد ہوتی ہے پس واجب الوجود کے باقی ہونے سے یہ مراد ہے کہ اوس میں صفت بقا جو اوسکی ذات پر زائد ہے قائم ہے۔ اور اوس کا یہ خیال باطل ہے اس لیے کہ اگر بقا سے استمرار مراد ہو تو عدم کا وجودی صفت کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا بہت واضح ہے اس لیے کہ استمرار کو ساتھ جس طرح وجود موصوف ہوتا ہے اسی طرح عدم بھی موصوف ہوتا ہے اس لیے کہ استمرار کا وجود عدم

ممکن الوجود اور اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔

بہر حال جبکہ ہماری اگلی اور پہلی تقریروں سے معلوم ہوا کہ آسمان - زمین - اور دیگر مصنوعات عالم غایت حکمت پر مشتمل ہیں تو عقل سلیم ان آثار کے لیے کسی ایسے موثر حکیم کے موجود ہونے کا حکم کرتی جو علم و دانائی اور قدرت و توانائی کے ساتھ موصوف ہو۔ اور ہر طرح کے نقص و عیب سے مبرا ہو اور یہ کہ اس نے ان آثار عجیبہ کو اپنے ارادہ اور اختیار سے پیدا کیا ہو۔ اور یہ کہ وہ خود بخود یا کسی تیس خیر سے یا بدون قصد و ارادہ پیدا نہیں ہو گئے۔ پس جو لوگ ایسے ایسے تمام آثار عجیبہ کو ایک شیعوہ مادہ اور اس کے بے حس صوت اور قوت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور ان کے لیے کسی مدبر حکیم قائم علیہم کے موجود ہونے کو ضروری نہیں قرار دیتے وہ معمولی عقل و تہمت سے بھی عاری ہیں بلکہ ان کے مجنون ہونے میں شبہ نہیں ہو سکتا اگرچہ وہ باوجود اپنی اس کھلی ہوئی نادانی کے اپنے آپ کو عقل و تدبیر کا پتلا قرار دیتے ہیں۔ ہم اس مقام پر بطور تنبیہ ایک مثال کو وارد کرتے ہیں جس پر نظر کرنے سے ہر ایک معمولی عقل و تدبیر کا آدمی بھی ہمارے بیان کی تصدیق کرنے پر اور منکرین صانع عالم کی تحقیق کرنی ضرور آماد ہوگا فرض کرو کہ تم نے ایک نہایت خوشنما گھڑی دیکھی جس کے پیرزے نہایت باریک اور مضبوط ہیں اور وہ صحیح وقت دینے میں ذرا سی بھی غلطی نہیں کرتی اگر اس کا کوئی پیرزا بگاڑ دیا جائے تو پھر کوئی کاریگر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - دونوں کی طرف تقسیم کرنا صحیح ہے اور جو چیز کہ مؤلف نسبت ہوتی ہے وہ اپنی ہر ایک قسم میں مشترک ہوتی ہے اور اگر بقاء سے کوئی ایسی صفت مراد ہے جو استمرار کے علاوہ ہے اور صفت مذکورہ اور استمرار میں سے ہر ایک کو دوسرے کی طرف حاجت ہے تو دور لازم آئیگا اور اگر حاجت نہیں ہے تو ہر ایک کا بغیر دوسرے کے موجود ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا بہت ظاہر ہے۔ اور اگر فقط ایک کا محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسری کا علیحدہ ہو کر موجود ہونا لازم آئیگا اور اس کا باطل ہونا بھی محتاج بیان نہیں ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ بقاء کے لیے ایک جوہر کے موجود ہونے کی حاجت ہوگی ایسے کہ عرض کا بغیر جوہر کے موجود ہونا محال ہے۔ پس اگر جوہر مذکور سی ہی جوہر مراد ہوگا جس کا باقی رہنا فرض کیا گیا ہے تو دور لازم آئیگا ایسے کہ اس صوت میں جوہر کا بقاء کی طرف اور بقاء کا جوہر کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا اور یہی دور ہے۔ اور اگر جوہر مذکور سی کوئی دوسرا جوہر مراد ہوگا تو صفت کا بغیر موصوف میں قائم ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ غیر معقول ہے۔ اور ان لوگوں کا یہ گناہ بھی کہ بقاء کا کسی جوہر کی طرف محتاج ہونا ضروری نہیں ہے پس ممکن ہے کہ وہ خود بخود قائم اور کسی محل کی طرف محتاج نہ ہو غیر معقول ہے ورنہ بقاء کا جوہر مجرد ہونا لازم آئیگا حالانکہ بقاء کا عرض ہونا قابل انکار نہیں ہے۔ اب اگر بقاء کا جوہر مجرد ہونا بھی فرض کر لیا جائے تو بقاء کا ذات قرار دینا اور ذات کا صفت قرار دینا نسبت عکس کی اولیٰ ہوگا ایسے کہ اس تقدیر پر ذات اس (بقا) کی طرف محتاج ہوگی اور وہ (بقا) ذات کو مستغنی ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ محتاج کا صفت قرار دینا اور مستغنی کا ذات قرار دینا اس کے عکس کی اولیٰ ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اصوات میں ہر ایک ذات کا باقی ہونا لازم آئیگا ایسے کہ وہ بقاء کسی خاص ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

اصلاح نہیں کر سکتا اور وہ ایک دفعہ کوک دینے سے ایک ہفتہ تک برابر چلتی رہتی ہے لکن وقت گزرتا جا
 پر فوراً بند ہو جاتی ہے اور پھر دوبارہ کوک دینے پر ایک ہفتہ تک برابر چلتی رہتی ہے۔ اگر کوئی شخص اسکو
 بگاڑنے دے تو وہ سالہا سال تک اسی طرح برابر اپنا کام دیتی رہے مگر یہ معلوم نہیں ہوا کہ وہ کہاں سے
 آئی اور کب سے ہے اور آیا اسکو کسی کاریگر نے بنایا ہے یا وہ خود بخود بن گئی ہے۔ اب تمہاری
 عقل اس مقام پر کیا فیصلہ کرتی ہے۔ سمجھیں کوئی شبہ نہیں ہے کہ فقط مذکورہ بالا گھڑی کے دیکھنے
 اور اس کے حالات پر مطلع ہونے سے بعض باتیں ایسی معلوم ہونگی جنکے موجود ہونے میں ہرگز شبہ نہ ہوگا
 اور بعض باتیں ایسی معلوم ہونگی جنکے معدوم ہونے میں شبہ نہ ہوگا اور بعض باتیں ایسی خیال میں آئیں گی
 جنکے ہونے اور نہ ہونے میں اشتباہ ہوگا۔ پس پہلی قسم کی باتیں جنکے موجود ہونے کا یقین ہوگا وہ کتنی ہیں۔
 ۱۔ یہ کہ وہ (گھڑی) ممکن و حادث ہے اسلئے کہ حدوث و امکان کے آثار و سمین بکثرت موجود ہیں
 جیسے اسکا حرکت و سکون کے ساتھ موصوف ہونا۔ اسکی رفتار کا کوکنے پر موقوف ہونا۔ اسکو
 وجود کا پڑ زون کے وجود پر موقوف ہونا۔ اسکے باقی رہنے کا کسی بگاڑنے والے کے نہ ہونے
 پر موقوف ہونا وغیرہ۔

۲۔ یہ کہ اس کا کوئی صانع اور کاریگر ضرور ہے ورنہ لازم آئیگا کہ کوئی چیز ممکن و حادث ہو
 اور پھر اس کے لیے کوئی موثر بھی نہ ہو۔

۳۔ یہ کہ صانع مذکور میں اس (گھڑی) کے بنانے کی قدرت ضرور تھی اور یہ کہ اسنے ایسی طبیعت
 گھڑی کو اپنے اختیار سے بنایا ہے ورنہ لازم آئیگا کہ اسکو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جو اسکے
 بنانے سے عاجز تھا اور یہ کہ اسکے بنانے پر قدرت و اختیار نہ تھا۔

۴۔ یہ کہ صانع مذکور کو اسکے بنانے کی ترکیب ضرور معلوم تھی ورنہ لازم آئیگا کہ اسکو کسی
 ایسے شخص نے بنایا ہو جسکو اسکا بنانا معلوم نہ تھا۔

۵۔ یہ کہ صانع مذکور اس وقت زندہ تھا ورنہ لازم آئیگا کہ اسکو کسی مردہ نے بنایا ہو۔

۶۔ یہ کہ صانع مذکور ہمیشہ اور خوش تدبیر تھا ورنہ لازم آئیگا کہ اسکو کسی ایسے شخص نے بنایا ہو جس نے

اوسکے بنانے میں کسی حکمت اور مصلحت اندیشی سے کام نہ لیا ہو۔ اب اگر کوئی شخص مدعی ہو جائے کہ اوس گھڑی کے لیے اوصاف مذکورہ کی حاجت نہیں ہے اور یہ کہ وہ تعبیر ان اوصاف کی موجود ہو گئی ہے تو ایسے شخص کے مجنون ہونے میں شبہ نہ ہوگا اوہ ہر ایک عاقل اور سلی تحقیق پر آمادہ ہو جائیگا۔ اور دوسری قسم کی باتیں جنکے معدوم ہونے کا یقین ہوگا وہ وہی باتیں ہیں جو مذکورہ بالا اوصاف کی ضد ہیں جیسے اوس (گھڑی) کا قدیم ہونا اوس میں حدوث کے مذکورہ بالا اوصاف کا موجود نہ ہونا یا اوسکے لیے کسی کاریگر کا ضروری نہ ہونا یا اوس (کاریگر) میں علم و قدرت و حکمت کا موجود نہ ہونا۔ اب اگر کوئی شخص مدعی ہو جائے کہ اوس (گھڑی) کے موجود ہونیکو ان اوصاف کا موجود ہونا ضرور نہیں ہے تو لازم آئیگا کہ نقیضین کا موجود ہونا جائز ہو۔ اور ظاہر ہے کہ نقیضین کے مجتمع ہونیکا تجویز کرنا بالآدمی ہرگز عاقل کہلانیکا مستحق نہیں ہو سکتا۔

رہی تیسری قسم کی باتیں جنکے ہونے نہ ہونے میں اشتباہ ہے گا وہ بھی بہت ہیں جیسے اوس (گھڑی) کی اصل کیا ہے۔ آیا وہ سونے کی ہے یا کسی اور دھات کی یا سونے اور اور کسی دھات سے مرکب ہے اوسکا کاریگر سفید رنگ تھا یا سیاہ رنگ۔ وہ یورپ کا رہنے والا تھا یا کسی اور جگہ کا۔ وہ دراز قدر تھا یا کوتاہ قدر۔ اوسنے اس صنعت کو جاپان میں سیکھا تھا یا کسی اور جگہ وغیرہ وغیرہ۔ اب اگر کوئی شخص مدعی ہو کہ ہر کوئی شخص اوس گھڑی کے دیکھنے سے ان اوصاف کے موجود یا معدوم ہونے کا ضرور یقین ہو جائے تو اوسکے اس بیان کا غلط ہونا ہی محل شبہ نہ ہوگا۔ پس جبکہ محض ایک گھڑی کے دیکھنے سے ہر کوئی شخص مذکورہ پر اطلاع ہو جاتی ہے تو اب ہر کوئی عالم کے موجودات اوسکے عجائب و غرائب اور ہمارے حکمتوں پر نظر کرنے سے اس امر کا کیونکر یقین نہ ہوگا کہ یہ عالم ممکن و حادث ہے اور امکان و حدث کے آثار اوس میں موجود ہیں اور یہ کہ وہ خود بخود موجود نہیں ہو سکتا بلکہ اوسکے لیے موجد حقیقی کا موجود ہونا ضروری ہے جو عالم۔ قادر و مختار۔ زندہ اور حکیم و مدبر ہے اور یہ کہ وہ (موثر) جاہل۔ عاجز و مضطرب و مردہ اور ناعاقبت اندیش نہیں ہے۔ اب جبکہ صانع عالم کا موجود ہونا معلوم ہو چکا تو ہر کوئی اسکے ان اوصاف سے تفصیلی بحث کرنا باقی رہا جنکا احوال عالم پر نظر کرنے کے بعد اوس (صانع عالم)

متعلق ہونا بطور اجمال معلوم ہو چکا ہے ہمارے بیان سے معلوم ہوا کہ جسطرح مذکورہ بالا گھڑی کے
دیکھنے سے مذکورہ بالا تینوں قسموں کے اوصاف پر اطلاع ہوتی ہے اسی طرح عالم کے موجودہ اشیاء
نظر کرنے سے بھی جنہیں حکمت کے پیشمار اوصاف موجود ہیں تینوں قسموں کے اوصاف پر اطلاع ہوتی ہے۔
اول وہ اوصاف ہیں جو اوس (صانع) کی مقدس ذات کے لیے ثابت ہوتے ہیں اور اون (اوصاف)
کو ساتھ اوسکی مقدس ذات موصوف ہوتی ہے۔ اور اس قسم کے اوصاف کو صفات ثبوتیہ کہتے ہیں۔
دوم وہ اوصاف ہیں جو اوس (صانع) کی مقدس ذات سے منسلوب ہوتے ہیں اور اون (اوصاف)
کو ساتھ اوسکی مقدس ذات موصوف نہیں ہوتی اور اس قسم کے اوصاف کو صفات سلبیہ کہتے ہیں۔
اور صفات ثبوتیہ کی بھی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ اوصاف ہیں جنکے ساتھ اوس (صانع) کی مقدس
ذات کا موصوف ہونا ضروری ہے اور اوس (صانع) کا اون (اوصاف) کی اصداد کے ساتھ موصوف
ہونا محال ہے اور اس قسم کے اوصاف کو صفات ذات اور صفات حقیقیہ بھی کہتے ہیں۔
دوسری قسم وہ اوصاف ہیں جنکے ساتھ یا اونکی اصداد کے ساتھ اوس (صانع) کی مقدس ذات کا
موصوف ہونا ضروری نہیں اور اس قسم کے اوصاف کو صفات فعل اور صفات ضافیہ بھی کہتے ہیں۔
اب چونکہ صانع عالم کے اوصاف کا مذکورہ بالا تینوں قسموں کے اوصاف (۱) صفات ذات
(۲) صفات فعل (۳) صفات سلبیہ میں منجھڑ ہونا ثابت ہوا لہذا اوں نکات میں فصلوں میں بیان کرنا مناسب ہوا
پہلی فصل صفات ذات کے بیان میں جنکو صفات حقیقیہ بھی کہتے ہیں
اور صفات ذات سے وہ ثبوتی اوصاف مراد ہیں جنکا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا ضروری
اور اونکے اصداد کا ثابت ہونا محال ہے۔ اور اونکا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا اونکے ساتھ موصوف
ہونا کمال ہو اور اونکے اصداد کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہو۔ اور اس مطلب کی اس طرح تقریر ہوتی ہے
کہ اگر صفات ذات کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے تو واجب تعالیٰ کا اونکے ساتھ موصوف
ہونا لازم ہو گا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے لہذا واجب تعالیٰ کا اونکی
موصوف ہونا لازم ہو گا۔ اور اس مطلب کی اس طرح بھی تقریر کر سکتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا صفات

مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے اور جس چیز کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہے واجب تعالیٰ کا
 اوس (چیز) کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہے پس واجب تعالیٰ کا صفات مذکورہ کے ساتھ
 موصوف ہونا لازم ہوگا۔ اس مقام پر صفات ذات میں سے بعض مشہور صفتوں کا تذکرہ مینا
 ہے۔ اور وہ کئی ہیں۔

پہلی صفت کہ اوس (صانع عالم) کا واحد و یکتا ہونا اور شریک کا باطل ہونا۔
 واجب الوجود کا واحد و یکتا ہونا اور اوسکی خدائی میں کسی شریک کا موجود نہ ہونا ایسا بدیہی امر ہے
 جسکی دلیل کے قائم کرنے کی حاجت نہیں ہے مع ذلک اس پر حجت نبیہ اور اوصیاء کا اتفاق ہے
 جو اس مطلب کے لیے قطعی دلیل ہے بلکہ تمام حکماء و عقلاء کے نزدیک امر منفرع از بحث ہے اور کسی
 حکیم یا عاقل نے اس میں چون و چرا نہیں کی لکن اسکی بعض نا فہم اور بے سمجھ لوگوں نے اپنی کج سمجھی اور
 حد درجہ کی بے وقوفی سے اس باب میں کچھ شبہ وارو کیے ہیں لہذا اس مطلب مہم کی فی الجملہ شرح
 کرنیکی اور اس پر عقلی دلیل کی قائم کرنیکی ضرورت پیش آتی۔ اس مقام پر ہی اس مطلب کی شرح کیلئے کئی جہتیں کو ہوتی ہیں
 پہلی وجہ یہ کہ جو چیز کسی شے ماہیت میں شریک ہوتی ہے وہ دو قسموں سے خالی نہیں ہوتی
 پہلی قسم۔ مماثل جس سے وہ چیز مراد ہے جو اوسکی ماہیت نوعیہ اور تمام حقیقت میں شریک ہو جیسے
 زید و عمرو کہ یہ دونوں حیوان ناطق ہیں جو انسان کی تمام ماہیت حقیقت ہے شریک ہیں۔ ایسے
 موجود کے لیے اون عوارض مشخصات کا موجود فرض کرنا لازم ہے جو انکو باہم ممتاز کر دیں ورنہ اون کا
 مماثل کہنا اور ہر ایک کو دوسرے کا شریک قرار دینا بے معنی ہوگا۔ اس تقدیر پر ہر ایک مماثل کا
 حقیقت نوعیہ اور عوارض مخصوصہ سے مرکب ہونا ضروری ہوگا۔

دوسری قسم۔ تجانس جس سے وہ چیز مراد ہے جو اوسکی ماہیت جنسیہ اور بعض حقیقت میں شریک ہو
 جیسے انسان اور شیر جو فقط حیوانیت میں باہم شریک ہیں یا انسان اور درخت جو فقط جسم نامی ہونے میں
 باہم شریک ہیں یا انسان اور پتھر جو فقط جسم ہونے میں باہم شریک ہیں ایسے موجود کے لیے ایسے
 موجود فرض کرنا لازم ہے جو انکو جنس سے ممتاز کر دیں جنکو اصطلاح میں **ظلال** کہتے ہیں اس تقدیر پر

ہر ایک مجانس کا ماہیت جنسہ اور فصل سے مرکب ہونا ضروری ہوگا کہ جن واجب تعالیٰ کے لیے
 ان دونوں میں سے کسی ایک کا شریک فرض کرنا باطل ہے پس اس کے لیے مماثل کا فرض کرنا
 اس لیے باطل ہے کہ اگر اس کے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا تمام حقیقت میں مشترک
 ہونا لازم آئیگا اور اون دونوں میں سے ہر ایک کو اپنے وجود میں عوارض و شخصیات کی حاجت
 ہوگی جو اس کو دوسرے شریک سے ممتاز کر دیں اور جو چیز کہ اپنے وجود میں کسی دوسری چیز کی طرف
 محتاج ہو وہ ممکن ہے پس اگر واجب الوجود کے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا تو اس کا ممکن ہونا لازم
 آئیگا جو خلاف مفروض ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر عوارض مخصوصہ سے قطع نظر کر کے اون دونوں کی
 ماہیت کا ایک ہونا فرض کیا جائیگا تو وجود شریک کا باطل ہونا ثابت ہوگا جو خلاف مفروض ہے
 اور مع ذلک مثبت مطلوب ہے اور اگر اون دونوں کی ماہیت کا متعدد ہونا فرض کیا جائے گا
 تو حقیقت نوعیہ کا ماہیت جنسہ ہونا لازم آئیگا۔ اور اس کے لیے مجانس کا فرض کرنا اس لیے باطل ہے
 کہ اگر اس کے لیے کوئی مجانس فرض کیا جائیگا تو اون دونوں کا بعض حقیقت میں مشترک ہونا لازم آئیگا
 اور اون دونوں میں سے ہر ایک کو اپنے وجود میں فصل کی حاجت ہوگی اس لیے کہ اون دونوں کا بعض
 حقیقت میں مشترک ہونا جنس میں مشترک ہونے کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ بعض مشترک کی دو قسمیں ہیں
 ایک فصل و ہم فصل بعید اور چونکہ فصل کے لیے جنس کا ہونا لازم ہے اس لیے اون دونوں کا فصل بعید
 مشترک ہونا بھی جنس میں مشترک ہونے کو مستلزم ہوگا۔ پس بہر حال جبکہ و چیزوں کا بعض حقیقت میں
 مشترک ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ دونوں جنس میں ضرور شریک ہونگے اور اون دونوں میں سے ہر ایک
 دوسری کا مجانس کہلائیگا پس اگر واجب الوجود کے لیے کوئی مجانس فرض کیا جائیگا تو اس کا جنس فصل سے
 مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ واجب الوجود کا مرکب ہونا محال ہے جیسا کہ سابق کی تقریروں سے معلوم
 ہو چکا ہے اور اگر واجب الوجود کے لیے کسی مجانس کا موجود ہونا فرض بھی کر لیا جائے تو اس صورت میں
 ہر ایک کا واحد نوعی ہونا لازم آئیگا اور واحد شخصی ہونے کے لیے دیگر عوارض کی حاجت ہوگی جس کا
 باطل ہونا ابھی معلوم ہو چکا ہے۔

تنبیہ جس طرح کہ واجب الوجود کے لیے ماہیت میں کوئی شریک نہیں ہو سکتا اسی طرح وجوب وجود میں بھی اوسکا کوئی شریک نہیں ہو سکتا ایسے کہ وجوب وجود کا حقیقت ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر دو وجوبوں کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو حقیقت وجود اوان دونوں میں مشترک ہوگی اور جو حقیقت کہ دو چیزوں میں مشترک ہوتی ہے وہ حقیقت نوعیہ اور حقیقت جنسیہ میں منحصر ہے اور اگر واجب الوجود کے لیے کوئی شریک فرض کیا جائیگا تو اوسکا مرکب ہونا لازم آئے گا پس جبکہ حقیقت وجوب کا حقیقت نوعیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اوان دونوں کا حقیقت نوعیہ اور عرض شخصہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور جبکہ حقیقت وجوب کا حقیقت جنسیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اوان دونوں کا حقیقت جنسیہ اور فصول سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔

ابن کمونہ کا شبہ کہ اس مقام پر ابن کمونہ سے جنکو بعض لوگوں نے افتخار الشیاطین کا لقب دیا ہے یہ شبہ منقول ہوا ہے کہ اگر ایسے واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائے جنہیں سے ہر ایک کی ذات اور ہویت بسیط اور کہ حقیقت مہول ہو اور ہر ایک کا شخص اور تعین عین ذات ہو اور وجوب وجود کا مفہوم اوان دونوں کی حقیقت سے خارج اور بطور عرض عام اوان دونوں پر صادق آئے اور وجوب وجود کے لیے ہر ایک کی ذات مشارع انتزاع قرار پائے تو اوان کا مرکب ہونا لازم نہ آئے گا اور واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا بے عیب ہوگا۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی دو چیزوں کا جو باہم کسی قسم کے مناسبت اور وجوب متعلق اور کسی وصف میں مشارکت نہ رکھتی ہوں ایک ہی مفہوم کے لیے مشارع انتزاع واقع ہونا معقول نہیں ہے مثلاً اگر انسان اور تہرہ دونوں کا مفہوم صفت کتابت کے لیے مشارع انتزاع ہونا فرض کیا جائے تو اس مطلب کے لغو محض ہونے میں شبہ نہ ہوگا اسوجہ سے کہ انسان اور تہرہ میں کوئی ایسا وصف مشترک نہیں ہے جسکی وجہ سے اوان دونوں کا مفہوم مذکور (صفت کتابت) کوئی مشارع انتزاع ہونا صحیح ہو اور اگر انسان اور تہرہ کا مفہوم طول و عرض کے لیے مشارع انتزاع ہونا فرض کیا جائے تو اوسکے معقول ہونے میں شبہ نہ ہوگا ایسے کہ مفہوم طول و عرض کا مشارع انتزاع اوان

دونوں میں موجود ہے جس سے جسمیت یا امتداد کا اون دونوں میں مشترک ہونا مراد ہے۔ پس
 دو چیزوں کا کسی ایک ہی مفہوم کے لیے منشاء انتزاع قرار دینا اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ وہ دونوں
 کسی جہت جامعہ اور وصف مشترک پر مشتمل ہوں۔ اس تقدیر پر دونوں واجب الوجود کا کسی ایسی جہت جامعہ
 اور وصف مشترک پر مشتمل ہونا لازم ہوگا جو مفہوم واجب الوجود کے لیے منشاء انتزاع قرار پائے پس ان
 دونوں کے تشخص تعین کا مختلف ہونا ضروری ہوگا جسکی وجہ سے اون دونوں کا متعدد ہونا معقول
 ایسے کہ اگر اون دونوں کے تشخص کا متحد ہونا فرض کیا جائے گا تو اون کا متعدد و فرض کرنا معقول نہ ہوگا
 اب اگر وجوب وجود اور تشخص کی جہت کا متحد ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود کا واحد ہونا ثابت
 اور اس کا متعدد و فرض کرنا باطل ہوگا اور اگر وجوب وجود اور تشخص کی جہت کا مختلف ہونا فرض کیا جائیگا
 تو ہر ایک کا ممکن ہونا اور وجوب وجود اور تشخص سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور اون دونوں کی حقیقت کا
 بسیط فرض کرنا باطل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر مفہوم وجوب وجود کا عرض عام ہونا فرض کیا جائیگا
 تو اسکے لیے ہر ایک کا منشاء انتزاع اور معرض حقیقی فرض کرنا بے معنی ہوگا ایسے کہ امر عام کا معرض
 حقیقی اور منشاء انتزاع بھی امر عام ہوتا ہے اور جو مفہوم کہ ہر ایک سے منشاء ہوتا ہے وہ خاصہ ہے
 جو مختلف مابینوں میں مشترک نہیں ہو سکتا۔ اس تقدیر پر اون دونوں میں کسی ایسے امر عام کا موجود
 ہونا ضروری ہوگا جو اس امر عام کے لیے منشاء انتزاع اور معرض حقیقی قرار پائے اور جس امر عام پر کہ
 اون دونوں کا مشتمل ہونا فرض کیا جائیگا وہی جنس اور مابہ الاشتراک ہوگا پس اگر واجب الوجود کا متعدد
 ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک واجب کا مابہ الاشتراک اور مابہ التیاز سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔
 اور اگر ہر ایک کی ہویت کا ذہن میں محال ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا وجود۔ وجوب۔ قدرت۔
 علم اور حیات وغیرہ کے لیے عین ہونا لازم ہوگا جیسا کہ عینیت صفات کے مسئلہ میں ثابت ہو چکا ہے
 پس جو اور باقی صفات کا اون دونوں میں مشترک ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر تعین یا کسی دوسرے چیز کا
 میسر ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو اون کا دوفرض کرنا بے معنی ہوگا اور اگر تعین یا کسی دوسری چیز کا میسر ہونا
 فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا مابہ الاشتراک اور مابہ التیاز سے مرکب ہونا لازم آئیگا۔

اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ اگر وجود اور باقی صفات کا ہر ایک ہویت کے مغائر ہونا فرض کیا جائیگا تو ان کا اوس (ہویت) پر زائد ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر ان کا معلول ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات کا مرتبہ علیت میں وجود وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا ورنہ معدوم کا علت ہونا لازم آئیگا۔ اس صورت میں اوس کا وجود دون کے ساتھ موجود ہونا لازم ہوگا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ اگر وجود سابق کا عین وجود لاحق ہونا تسلیم کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور اگر مغائر ہونا تسلیم کیا جائے گا تو اوس میں بھی کلام جاری ہوگا اور تسلسل لازم آئے گا۔

اسکے علاوہ یہ ہے۔ کہ شبہ مذکورہ میں دونوں واجب الوجود کی ماہیت کا مغائر وجود ہونا منطوق ہے پس ہر ایک واجب کا اپنے مرتبہ ذات میں معدوم ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ اس تقدیر پر وجود کے لیے ہر ایک کی ماہیت کا علت اور نشاۃ تنزع ہونا اور وجود کا معلول اور ماہیت سے منقطع ہونا ضروری ہوگا۔ پس چونکہ معلول کا مرتبہ علت سے متاخر ہونا لازم ہے لہذا ماہیت کا مرتبہ ذات میں معدوم ہونا بدیہی ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز اپنے مرتبہ ذات میں معدوم ہوگی وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی پس ہر ایک کی ماہیت اور ذات کا محض وجود اور تعین فرض کرنا واجب ہوگا اور جبکہ وجود تعین کا عین ماہیت واجب ہونا واجب ہو تو اونسے دو دو واجب کا فرض کرنا جو کہ ذات میں مبائن ہو درست نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں ہر ایک واجب کی ماہیت عین وجود و تعین ہوگی اور تعدد کا فرض کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ ذات واجب الوجود کا عین وجود ہونا ضروری ہے ورنہ اوسکے وجود کا کسی علت کی طرف مستند ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر ذات واجب الوجود کا وجود کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات کا مرتبہ علیت میں مقدم اور معدوم ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا واضح ہے۔ اور اگر غیر ذات واجب الوجود کا وجود کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب اپنے وجود میں متبئن ہونا لازم آئے گا اور جبکہ ذات واجب الوجود کا عین وجود ہونا ضروری ہوا تو متعدد کا فرض کرنا باطل ہوگا اس لیے کہ تعدد کے لیے وجود و تعین کا مختلف ہونا ضروری ہے جس کا اس مقام پر مفقود ہونا مفروض ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ شبہ مذکورہ کی سن بنیاد

بنیاقائم ہوتی ہے کہ وجود واجب اسکی ذات پر زائد ہے جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا اور ثابت ہوا کہ وجود واجب عین ذات ہے اور وجود اوپر زائد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو مفہوم واجب الوجود کا ہر ایک فرد پر صادق آنا ضروری ہوگا۔ پس اگر یہ صدق متواطی مساوی ہوگا تو واجب الوجود کا ایک فرد میں منحصر ہونا لازم ہوگا اسلیے کہ اگر افراد کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک فرد کے لیے تعین کا حامل ہونا جو اسکو باقی فردوں سے ممتاز کرے لازم ہوگا۔ اب اگر ہر ایک تعین کا وجوب وجود کی طرف مستند ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو صحیح بلا مرجع لازم آئیگی اسلیے کہ وجوب وجود کو ہر ایک تعین سے یکساں نسبت ہوگی۔ لہذا اسکا مختلف فرض کرنا درست نہ ہوگا اور اگر ہر ایک تعین کسی اخراج کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا محتاج ہونا لازم آئیگا جو شان امکان ہے اور اگر یہ صدق شکک (مختلف) ہوگا تو وجوب وجود میں اسکا مختلف ہونا لازم آئیگا۔ پس جس فرد کا کہ وجوب وجود میں ناقص ہونا فرض کیا جائیگا وہ ممکن ہوگی اور واجب الوجود کا محض ایک ہی فرد میں منحصر ہونا ممکن ہوگا جو ہر ایک جہت سے کامل اور شائبہ نقص سے مبرا ہوگی۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا خیر محض اور ہر ایک جہت سے کامل ہونا اور ہر ایک شائبہ نقص و عیب سے مبرا و منزہ ہونا ضروری ہے ورنہ اسکا اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جو شان ممکن ہے۔ ایک اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک جہت کا خیر محض اور ہر ایک نقص و عیب سے مبرا ہونا لازم آئیگا اور کوئی خوبی اور کمال ایسا نہ ہوگا جو ایک جہت میں ہو اور دوسرے میں نہ ہو ورنہ اسکا واجب فرض کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس صحت میں واجب الوجود کا متحد ہونا اور ایک ہی فرد میں منحصر ہونا ثابت اور متعدد و کافرض کرنا باطل ہوگا اسلیے کہ متعدد ہونے کی صحت میں لازم آئیگا کہ ہر ایک واجب الوجود میں ایسا کمال موجود ہو جو دوسرے میں موجود نہ ہو جو بمنزلہ شخص ہو اور اسکی وجہ سے او میں باہم امتیاز حاصل ہو اور اس تقدیر پر ہر ایک واجب کا اس شخص کمال سے عاری ہونا لازم آئیگا جو دوسرے واجب کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے ممتاز ہونے کا

سبب قرار پاتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہر ایک واجب الوجود کا ناقص اور کمال ہونا لازم آتا ہے جو خلاف مفروض ہے۔ اب اگر ان میں سے فقط ایک کا غیر نقص اور کمال ہونا اور باقی کا ناقص ہونا فرض کیا جائیگا تو فقط کمال ہی کا واجب ہونا اور باقی کا ممکن ہونا نہیں ہوگا اور توحید ثابت ہوگی اور واجب کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا۔

چوتھی وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ ممکنات کو ہر ایک واجب اور ہر ایک واجب کو ہر ایک ممکن سے وہی نسبت ہوگی جو دوسرے واجب کو اس ممکن سے ممکن فرض کیا جائیگی اس لیے کہ ہر ایک واجب کا ہر جہت سے کمال اور باہم مساوی ہونا اور ہر ایک ممکن قبول فیض میں یکساں ہونا مفروض ہے۔ اس صورت میں اگر ہر ایک ممکن کا ہر ایک واجب الوجود سے صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا علت ناقص ہونا اور جملہ ممکنات کے لیے کافی نہ ہونا لازم آئے گا جس کا باطل ہونا بہت واضح ہے اس لیے کہ ہر ایک علت کا وجوب باقی کے ساتھ موصوف ہونا مفروض ہے جو افاضہ و استفادہ میں کافی ہے اور اسی طرح ہر ایک معلول کا وصف ہونا کوساتہ موصوف ہونا مفروض ہے جو استفاضہ و استفادہ میں کافی ہے اور جبکہ طرفین سے شرط اتفاق و استفاضہ کا موجود ہونا فرض کیا گیا تو ہر ایک ممکن کا ہر ایک واجب سے صادر ہونا اور ہر ایک واجب کا اس کے لیے علت تامہ ہونا لازم ہوگا لیکن ہر ایک واجب کا علت تامہ ہونا باطل ہے ورنہ معلول واحد کا متعدد مستقل علتوں سے صادر ہونا اور واضح شخصی پراگشادہ ہونا لازم آئے گا جس کا باطل ہونا معلوم ہے اب اگر حجاب ممکنات کے لیے ایک ہی واجب الوجود کا علت ہونا فرض کیا جائیگا تو مزید بلا مرجع لازم آئے گی۔ اسی طرح اگر بعض ممکنات کا ایک واجب الوجود سے اور بعض آخر کا دوسرے واجب الوجود سے صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو تخصیص بلا تخصیص لازم آئے گی اس لیے کہ ہر ایک واجب الوجود کا شرط علت و افاضہ کے ساتھ موصوف اور باہم مساوی ہونا مفروض ہی نہیں اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو باب فیض کا مسدود ہونا لازم آئے گا۔ اور اس تقریر سے حقیقی معنی اس آیت شریفہ کے معلوم ہوتے کہ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ أَفَرَأَيْتُم مَّا يَدْعُونَ دُونَهُ دُونَ فَاسِدٍ هُوَ جَانِبُ

اور اگر کسی ممکن کے صادر ہونے میں ہر ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا ممکن ہونا لازم آئیگا اور اگر بعض کا بعض آخر کی طرف محتاج ہونا اور بعض کا مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو محتاج کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ بہر حال اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو مذکورہ بالا خرابیوں میں لازم آئیگی۔ لہذا اس کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا اور توحید ثابت ہوگی۔

پانچویں وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوّل (متعدد واجبوں) کی ہر کسی خاص عدد کا مقرر کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ غیر متناہی کا بالفعل موجود ہونا محال ہے لکن کسی خاص عدد کے مقرر کرنے میں ترجیح بلا مرجع لازم آئیگی اس لیے کہ عدد کے ہر ایک مرتبہ کو واجب الوجود کے ساتھ یکساں نسبت ہے اب اگر کسی خاص عدد کے مقرر ہونے میں کسی خارجی چیز اور غیر ذات کا دخل اور مرجع ہونا فرض کیا جائیگا تو اس (غیر) میں کلام کیا جائیگا پس اگر اس کا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا غیر ہونا باطل ہوگا جو خلاف مفروض ہے اور اگر اس کا ممکن ہونا فرض کیا جائے گا تو اس کی علت میں کلام کیا جائے گا اور بہر حال خلاف مفروض یا تسلسل لازم آئے گا۔

اور اس سب کے علاوہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا اس کی طرف محتاج ہونا بھی لازم آئیگا اور چونکہ واجب الوجود کے متعدد فرض کرنے میں ایسے ایسے بے معنی اور فضول باتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ لہذا اس (واجب الوجود) کا متعدد فرض کرنا بھی محمل اور لاطائل ہوگا اور توحید بہر حال ثابت ہوگی۔

چھٹی وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو تین صورتیں ہوں گی کسی ایک کا فرض کرنا واجب ہوگا۔

۱۔ ہر ایک واجب الوجود کا قوی اور تدبیر عالم اور افاضہ وجود میں مستقل ہونا ایسے صوت میں اگرچہ ممکنات کا ہر ایک کی طرف مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو معلول واحد شخصی پر متعدد مستقل علتوں کا وارد ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر بعض ممکنات کا ایک کی طرف اور بعض آخر کا دوسرے کی طرف متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجع لازم آئیگی اور اگر کسی خارجی چیز کا مرجع ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک واجب الوجود کا ممکن اور اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا پس اگر ہر ایک واجب الوجود کا قوی اور مستقل ہونا

فرض کیا جائیگا تو وجہ مذکورہ کی وجہ سے عالم کا برہم اور فاسد ہونا اور بایں فاضلہ و استفاضہ کا سبب
 ہونا لازم آئے گا اور آیت شریفہ لو کان الذی کا حقیقی مفاد ظاہر ہوگا جیسا کہ چوتھی وجہ میں مذکور ہو چکا ہے
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر صوت مفروضہ میں ہر ایک کا دوسرے کٹنغ اور مغلوب کرنے پر
 قادر ہونا فرض کیا جائیگا تو تناقض اور ہر ایک کا غالب مغلوب ہونا لازم آئے گا اور اگر ہر ایک کا
 دوسرے کے مغلوب کرنے سے عاجز ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک کا ممکن محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر انہیں
 قادر اور دوسرے کا عاجز ہونا فرض کیا جائیگا تو عاجز کا واجب الوجود فرض کرنا صحیح ہوگا اور فقط ایک کی حیثیت جو ہونا
 ۲۔ ہر ایک واجب الوجود کا ضعیف اور غیر مستقل ہونا۔ اس صوت میں ہر ایک کا ممکن محتاج
 اور خلاف مفروض ہونا لازم آئے گا جسکی وجہ واضح ہے۔

۳۔ انہیں سے ایک کا قوی و مستقل اور باقی کا ضعیف اور غیر مستقل ہونا۔ اس صوت میں فقط قوی و مستقل کا
 واجب الوجود ہونا اور دوسرے کا ممکن و محتاج اور خلاف مفروض ہونا معین ہوگا۔ بہر حال واجب الوجود
 کا متعدد فرض کرنا عالم کے فاسد و برہم ہونے یا صحیح بلامرغ کے لازم آنے یا واجب الوجود کے ممکن
 و محتاج ہونے وغیرہ کو مستلزم ہے لہذا واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا باطل ہوگا اور توحید ثابت ہوگی
 قائدہ۔ از بسکہ اس مقام پر حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے ایک ندیق کے جواب میں جس نے
 حضرت سے توحید واجب الوجود کا سوال کیا تھا ایسا جامع و حاوی کلام منقول ہوا ہے جو جملہ مطالب
 مذکورہ پر تکیہ ہے۔ لہذا اسکا تیمنا اور تبرکاً وارڈ کرنا مناسب ہے حضرت ارشاد فرماتے ہیں۔

لا یخلو قولک انہما اثنان من ان یکونا
 قویین او ضعیفین او یکون احدهما
 قویاً والاخر ضعیفا فان کان قویین
 فاولیٰ دفع کل واحد منہما صافیة
 بالتدبیر وان زعمت ان احدهما قوی
 والاخر ضعیف ثبت انہ واحد لا یحجز
 تمہارا یہ قول کہ خدا دو ہیں اس امر سے خالی نہیں ہے کہ وہ دونوں
 قوی ہونگے یا دونوں ضعیف ہونگے یا ایک قوی ہوگا اور دوسرا
 ضعیف پس اگر وہ دونوں قوی ہونگے تو کیا وجہ ہے کہ انہیں سے
 ایک دوسرے کو دفع کرے کہ ہر ایک اپنے حق میں غرور نہیں ہو جائے
 اور اگر تم کو یہ گمان ہو کہ ان میں سے ایک قوی ہو اور دوسرا ضعیف
 تو ثابت ہوگا کہ خدا ایک ہی ہے کہ دو سے سب سے بزرگ ہو جائے

الظاہر فی الثانی۔ فان قلت انما اثبات الظاہر ہے۔ پس اگر تم اونکو دو کہتے ہو تو اس امر سے خالی نہیں ہے
 لایخلو ان یكونا متفقین من کل جهة کہ وہ دونوں ہر ایک جہت سے متفق ہونگے یا جدا ہونگے۔
 او مفترقین فلما رأینا الخلق منتظماً پس جبکہ ہم نے مخلوق کو منتظم اور فلک کو جاری اور تدبیر کو واحد
 والفلک جاریاً والتدبیر واحد اللیل اور شب روز اور آفتاب مہتاب کو ایک طریقہ پر قرار کر دیا
 والنہار والشمس والقمر دل صحۃ الا تو صحت امر تدبیر امور کی مناسبت فی اس امر پر دلالت کی
 والتدبیر وابتلاف الامر علی ان المذکور کہ مدبر عالم ایک ہے۔ بعد ازان اگر تم دو خدا کے موجود ہونیکا
 واحد ثمر یلزم ان ادعیت اثبتین دعویٰ کرو گے تو تم پر لازم ہوگا کہ ایک جداگانہ چیز کے جو ابتداء
 فرجة بینہما حتی یكونا اثبتین ہو موجود ہونیکا بھی اقرار کرو تا اینکه خدا دو ہوں اور یہ جداگانہ
 فصارت الفرجة ثالثۃ بینہما قلیما چیز اون دونوں میں ہمیشہ سے اونکے ساتھ تیسری چیز قرار پائے
 معہما فیلزم ان ثلاثۃ۔ پس تیسری چیزوں کی موجود ہونے کا اقرار کرنا لازم ہوگا۔

اس کلام مجر نظام کی توضیح و شرح میں بعض علماء اسلام نے جو کچھ بیان فرمایا ہے او سکا خلاصہ یہ ہے
 کہ اگر دو ہندرو واجب الوجود موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ دونوں واجب الوجود بالذات ہونگے
 ورنہ اولیٰ وجود ہستی کا افاضہ متنع ہوگا اسلئے کہ وجود میں خدا کے سوا کوئی اور چیز مؤثر نہیں ہے۔
 پس یا تو وہ دونوں قیوم اور واجب الوجود اور قوی ہونگے اور تدبیر ملک و مملکت میں استقلال کہتے ہونگے
 تا اینکه جملہ ممکنات کو اون دونوں سے کسی کسان نسبت ہوگی یا وہ دونوں ضعیف اور ایجاد عالم پر غیر
 ہونگے یا اونہیں سے ایک قوی اور دوسرا ضعیف ہوگا لکن یہ دونوں قسمیں باطل ہیں۔

پس پہلی قسم اسلئے باطل ہے کہ اگر اون دونوں کا قوی ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ ممکنات کو اون دونوں
 کسان نسبت ہوگی اور کسی ایک کو بعض ممکنات کے ساتھ خصوصیت نہ ہوگی بلکہ ہر ایک کا ارادہ ایجاد
 مستقل ہونا ضروری ہوگا اور ایجاد ممکنات میں ہر ایک واجب کا دوسرے کے لیے مانع ہونا لازم آئیگا
 اسلئے کہ ایجاد میں اون دونوں کا مجتمع ہونا ممکن نہ ہوگا کیونکہ معلول انہی شخصی پر توکل علتوں کا وار د ہونا محال
 اور اس صورت میں کسی ممکن کا موجود ہونا متنع ہو جائیگا اور آیہ تشریفہ لو کان فیہما الہ الا اللہ لفسد فیہما

مطلب کی طرف اشارہ ہے اور فساد سے فنا بالکلیہ مراد ہے لکن ممکنات کا موجود نہ ہونا خلاف واقع ہے۔ پس اون دونوں میں سے کوئی واجب نہ ہو سکتا کہ دفع نہ کرے اور دونوں واجب الوجود قوی مطلق نہ ہونگے حالانکہ اون دونوں کا قوی نہ ہونا خلاف مفروض ہے۔ اور حضرت نے جو ارشاد فرمایا ہے فان كان قوتین فالأول لا يرفع كل واحد منهما صاحبه وتنفرد بالتدبير۔ اوسکے معنی یہی ہیں۔

اور دوسری قسم اسلئے باطل ہے کہ اگر اون دونوں کا ضعیف ہونا فرض کیا جائیگا تو اون میں سے کوئی بھی واجب الوجود نہ ہوگا۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ وہ دونوں کل عالم کی ایجاد کی قوت کے برابر ہیں لکن وہ کل عالم کی ایجاد میں مستقل ہو سکا ارادہ نہیں کرتے بلکہ فقط بعض ممکنات کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تب بھی وہ واجب الوجود بالذات نہ ہونگے اسلئے کہ جملہ ممکنات کو اون دونوں سے یکساں نسبت ہے پس اگر بعض ممکنات کی ایجاد کا ارادہ فرض کیا جائیگا تو برجح بلا مرجح لازم آئے گی۔

اور تیسری قسم اسلئے باطل ہے کہ ضعیف کا واجب الوجود فرض کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اگر دوسرے واجب الوجود کے مقابلہ میں عاجز ہونا مفروض ہے اور عاجز ہونا اوسکے ممکن و مختلف ہو سکی دلیل ہے۔ اور حضرت نے جو ارشاد فرمایا ہے وان رحمت ان احدہما قوی والاخر ضعیف ثبت انہما واحد للجزء الظاہر فی الثانی۔ اوسمیں اسی مطلب کی طرف اشارہ ہے اور اگر اوسکے قوی یا ضعیف ہونے سے قطع نظر کیا جائے اور وہ واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یا ہر جہت سے وہ دونوں متفق ہونگے یا مختلف ہونگے پس اگر اونکا ہر جہت سے متفق ہونا فرض کیا جائے تو اون دونوں میں امتیاز نہ ہوگا اسلئے کہ وہ بیرون میں امتیاز او سوقت ہوتا ہے جبکہ ہر ایک کی علیحدگی تعیین فرض کیا جائے لہذا اس صورت میں توحید ثابت ہوگی اور اونکا متعدد فرض کرنا بھی معنی ہوگا اور اگر اونکا ہر جہت سے مختلف ہونا فرض کیا جائیگا تو اس فرض کے باطل ہونے میں شبہ نہ ہوگا۔ اسلئے کہ مخلوقات کا نظم اور باہم مربوط ہونا اور عالم علوی و سفلی اور موجودات عقلی و جسمانی میں پیوستگی اور کمال مناسبت کا موجود ہونا اور کائنات میں تدبیر و تصرف کا صحیح و درست ہونا اس امر پر لائق تامل ہے کہ ان سب چیزوں کا مدبر واحد و یکتا ہے۔ اور اگر وہ واجب الوجود کا موجود ہونا بھی فرض کیا جائے

تو صحت تدبیر اور درستی نظم سے اس قدر ضرورت ثابت ہو گا کہ اون دونوں میں ایک معنی حتماً مشترک ہیں اگرچہ
دوسری جہت سے وہ دونوں مختلف ہوں اور اس صورت میں وہ دونوں ہر جہت سے مختلف ہوں گے
اور ہر ایک کا مابہ الاشتراک اور مابہ الاختیار سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور حضرتؑ نے جو ارشاد فرمایا
فان قلت انما اثنان لا یخلوان کیونکہ متفقین میں کل جہت اور متفرقین فلما رأینا الخلق منتظماً والفلک حارياً
والتدبیر واحد واللیل والنهار والشمس والقمر دل صحت الامر والتدبیر وایتلاف الامر علی ان المدبر واحد
اوسمیں اس مطلب کی طرف اشارہ ہے۔ اور حضرتؑ کے کلام کا محصل یہ ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ
واجب الوجود دو ہیں تو دو حال سے خالی نہ ہو گا یا وہ دونوں ہر جہت سے متفق ہوں گے یا ہر جہت سے
مختلف ہوں گے پس جبکہ ہم نے مخلوق کو منتظم اور فلک کو متحرک دیکھا اور شب و روز اور آفتاب و چاند
اپنے اپنے امور میں ایسی حکمت و استحکام کے ساتھ مصروف پایا جس پر ہزاروں منفقین مترتب ہوتی ہیں تو یہی
مناسبت سے عقل نے فقہاً ایک مدبر حکیم کے موجود ہونے پر حکم کیا اور بالجمہ اگر دو واجب الوجود کاموجود
ہونا فرض کیا جائیگا تو یا عالم میں نظم و مناسبت باقی نہ رہے گی یا دونوں کی حقیقت و ذات کامرکب ہونا
لازم آئے گا اس لیے کہ اگر وہ ہر جہت سے مغایر اور مخالف ہوں گے تو ان کا عالم باقی نہ رہے گا اور اگر وہ بعض
جہات میں مشترک اور بعض جہات میں مخالف ہوں گے تو اون دونوں کا مرکب ہونا لازم آئے گا مگر حضرتؑ نے
اس دلیل میں زعم ترکیب کی طرف اشارہ نہیں فرمایا بلکہ اس کو مابعد کی دلیل میں بیان فرمایا ہے
اور وہ یہ ہے۔ ثم یلزم ان اوجہات اثنین فرجہ بینہما حتی کیونکہ اثنین فسادت الفرجۃ ثالثہ بینہما قدیم
معہا فیلزم ثلثہ۔ اور اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہم دو خدا کے موجود ہونیکا دعویٰ کر دے تو اون
دونوں میں ایک جدائی اور امتیاز کا فرض کرنا بھی نہیں لازم ہو گا اور اس امتیاز کا کسی امر ممکن کی وجہ سے
فرض کرنا صحیح نہ ہو گا اس لیے کہ ممکن اپنے وجود میں کسی خالق کا محتاج ہو گا پس ضرور ہو گا کہ وہ امتیاز کسی امر قدیم
کی وجہ سے حاصل ہوا اور کسی دوسرے موجود کی وجہ سے موجود نہ ہوا ہو پس دو واجب الوجود کے فرض کرنے سے
چارہ واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئے گا۔ اور حضرتؑ نے جو ارشاد فرمایا ہے کہ دو واجب الوجود کے
فرض کرنے سے میں واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئے گا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ حضرتؑ نے اہل امر پر قصداً فرمایا ہے

باین معنی کہ لا اقل اون دونوں میں سے ایک کا کسی میں وجودی مشتمل ہونا ضروری ہوگا اگرچہ دوسرے کا
 اوس (میں وجودی) مشتمل ہونا فرض نہ کیا جائے اور حصول میں کے لیے اسی قدر کافی فرض کیا جائے
 کہ ایک کسی میں وجودی مشتمل ہو اور اس صورت میں دو واجب الوجود کے فرض کرنے سے تین کا موجود
 فرض کرنا بہر حال ضروری ہوگا۔ اور جبکہ تین واجب الوجود کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو لا اقل پانچ
 واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ تین کا موجود ہونا مفروض ہو چکا ہے اور چونکہ اون تینوں میں ہی
 کسی میں کے موجود ہونے کی حاجت ہوگی لہذا اگر ایک واجب الوجود میں میں عددی اور باقی دونوں میں میں
 وجودی فرض کیا جائی تو پانچ واجب الوجود کا موجود ہونا لازم آئیگا اور اس طرح اس سلسلہ کا غیر قنای ہی ہونا لازم
 آئیگا اور چونکہ غیر قنای ہی کا وجود محال ہے لہذا واجب الوجود کا متعدد فرض کرنا محال ہوگا اور توحید ثابت ہوگی
ساتوین وجہ یہ کہ اگر واجب الوجود کا متعدد ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء علیہم السلام کا دروغ گو اور
 کاذب ہونا یا تعدد واجب الوجود کا باطل ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام نے واجب الوجود کے
 واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے۔ اب اگر ادھکا اس خبر میں صادق ہونا فرض کیا جائیگا تو تعدد واجب الوجود
 باطل ہونا لازم آئیگا اور اگر تعدد واجب الوجود کا ثابت ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء علیہم السلام کا دروغ گو اور کاذب
 ہونا لازم آئیگا لکن انبیاء کا صادق للہجہ ہونا معجزہ وغیرہ سے ثابت ہو چکا ہے لہذا واجب الوجود کا متعدد فرض
 کرنا باطل ہوگا۔ اور اس مطلب کی دوسری عیادت میں یہ تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر دو شخصوں یا زائد کا واجب الوجود
 ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک پر ہدایت خلق کے لیے انبیاء کا مبعوث کرنا واجب ہوگا اس لیے کہ ہر ایک کا
 کمال حکمت کے ساتھ موصوف ہونا اور حجاب ممکنات کا نسبت اون کے مساوی ہونا مفروض ہے۔ اب
 اگر انبیاء مقرر شدہ کا ہر ایک واجب کی طرف سے مبعوث ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء کا دروغ گو ہونا
 لازم آئیگا اس لیے کہ اونہوں نے فقط ایک ہی واجب کی طرف سے اپنا مبعوث ہونا بیان کیا ہے اور
 اگر انبیاء مقرر شدہ کا فقط ایک ہی واجب کی طرف سے مبعوث ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسری واجب الوجود
 کا فعل واجب کو ترک کرنا لازم آئیگا لکن واجب الوجود کا فعل واجب کو ترک کرنا محال ہے لہذا واجب الوجود
 متعدد فرض کرنا بھی محال ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا کا واحد و یکتا ہونا بیان کیا

اور اپنے صادق اللہیہ ہونے پر معجزہ کو ظاہر فرمایا ہے اب اگر وہ شخصوں کا واجب الوجود ہونا صحیح ہوتا تو ہر ایک انبیاء کو خلاف بیانی سے وکنا اور زہر و توہین کرنا اور ان کے لیے معجزہ کا ظاہر نہ کرنا لازم ہوتا اس لیے کہ دروغ گو اور کاذب کی تصدیق کا بیج ہونا اور اس سے حکیم مطلق کا منکر ہونا معلوم ہے مگر جبکہ الیسا نہیں ہوا تو وہ شخصوں کا واجب الوجود ہونا باطل اور فقط ایک خدا کا وجود ثابت ہوا۔

ازبکہ حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام نے ان مطالب کی طرف اپنے ایک مختصر کلام میں اشارہ فرمایا، لہذا اس مقام پر اسکا تمثیل اور تبرا کا نقل کرنا مناسب ہے چنانچہ حضرت ۴؎ (جناب امام حسن علیہ السلام) فرمادے ہیں: یا بَنیَّ اِنَّہٗ لو کان لربک شریک لاتک رسالہ ولایت انا و مسئلک وسطانہ و تعرفت افعالہ و صفاتہ لکے فرزند اگر تمہارے پروردگار کے لیے کوئی شریک ہوتا تو اس کے رسول کی لائتک رسالہ ولایت انا و مسئلک وسطانہ و تعرفت افعالہ و صفاتہ تمہارے پاس آتی اور اس کے ملک سلطنت کے آثار کو بھی تم مشاہدہ کرتے اور اس کے افعال و اوصاف کو بھی پہچانتے مگر وہ معبود کیسا ہے

ولکنہ اللہ واحد کما وصف نفسه جیسا کہ اس نے اپنی ذات کا وصف کیا ہے۔

اور اس کلام کی شرح اور اس کے مطالب کی توضیح کے لیے بعض علماء اعظام نے جو کچھ بیان فرمایا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ اس کلام کی تفسیر کی طرح ہو سکتی ہے۔

(۱) یہ کہ اگر خداے برحق کے علاوہ کوئی دوسرا خدا ہوتا تو وہ بھی واجب الوجود بالذات ہوتا اور ممکنات کو جو نسبت کہ خداے برحق کے ساتھ محال ہے وہی نسبت اس کے ساتھ بھی محال ہوتی اور ہر ایک کو جو ممکنات کیسا نسبت ہوتی اور اگر بعض ممکنات کا ایک کے ساتھ اور بعض آخر کا دوسرے کے ساتھ مخصوص ہونا فرض کیا جاتا تو صحیح بلا مرجح لازم آتی جسکا باطل ہونا معلوم ہے پس اس کے لیے ہی رسول اور کتابیں تھیں اس لیے کہ حکیم قدیر عظیم پر پیغمبر کا مبعوث کرنا اور شریعت کا بھیجنا واجب ہے اس صورت میں خداے برحق کے فرستادہ رسولوں کے ساتھ اس کے رسولوں کا متحد ہونا لازم ہو گا یا مفارقت ہونا مگر متحد ہونا باطل ہے اس لیے کہ خداے برحق کے رسولوں نے اس کے واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے وہ معجزہ صادق ہے اور معجزہ سے کوئی تصدیق ہو چکی تھی اور انکا مفارقت ہونا ہی باطل ہے اس لیے کہ کسی شخص نے دوسرے خدا کا موجود ہونے کو بیان نہیں کیا بلکہ پیغمبروں کی خبر کسی دوسرے خدا کے نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

(۳) اگر خداے برحق کے لیے کوئی شریک ہوتا تو رسولوں کو اس بیان سے منع کرتا کہ خدا ایک ہی
 اور انکو اخبار کا ذیہ پر زجر و توبیخ کرتا اور اگر کما جیسے کہ وہ رسولوں کے زجر و توبیخ پر قادر نہ تھا تو اسکا
 ضعیف ہونا لازم آئیگا حالانکہ واجب الوجود کا ضعیف ہونا جائز نہیں اور ضعیف ہونا ممکن بالذات کی
 صفت ہے اور اسی طرح خداے برحق پر بھی رسولوں کا زجر و توبیخ کرنا اور اخبار کا ذیہ سے وکنا لازم ہوتا
 پس یہ امر کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ جو پیغمبر معجوث ہو وہ خبر دروغ کو بیان کرے اور اس کے پوچھاؤ میں
 سعی کرے اور خدا اسکو معجزہ عطا کرے جو اسکی خبر دروغ کو خیر صادق کی صورت میں نمایان کرے
 ایسے کام کو خداے حکیم اختیار نہیں کر سکتا اور فعل قبیح اور ظلم پر رضی نہیں ہو سکتا۔

وَصَارَ رَبُّكَ إِظْلَامًا لِلْعَبِيدِ - { تمہارا خدا بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں۔

(۴) اگر وہ خدا ہوتے تو ہر ایک خدا سے ایک عالم جدا اور ہوتا ایسے کہ واجب الوجود بالذات کا
 جو خیر شخص اور جو مطلق ہو اور جملہ کمالات برکات پر حاوی ہو مطلق ہونا جائز نہیں ہے پس جو کچھ کہ ایک
 خدا کے لیے منراوا رہتا وہی کے مثل دوسرے کے لیے بھی منراوا ہوگا اور یہ باطل ہے ایسے کہ انبیاء
 خدا خیر صادق ہیں انہوں نے خدا کے واحد و یکتا ہونے کی خبر دی ہے اور یہ کہ جملہ موجودات اور تمام عالم کو
 ایک ہی خدا نے پیدا کیا ہے اور خداے برحق کے علاوہ کوئی دوسرا خدا موجود نہیں ہے تب اگر بعض
 ممکنات کے لیے کسی دوسرے خدا کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو انبیاء کا دروغ گو ہونا لازم آئیگا اور خبر
 ہوگا کہ وہ انبیاء کو کذب مذکور سے منع کرے اور اس طرح واجب تھا کہ دوسرا خدا انکو کذب سے منع کری
 مگر چونکہ مخالفت نہیں ہوتی لہذا دوسرے خدا کا فرض کرنا باطل ہوگا۔

دوسری صفت اس (مصلح عالم) کا قادر و مختار ہونا۔ اور قدرت و اختیار سے وہ صفت مراد ہے
 جسکی بنا پر کسی ممکن کا بجا لانا یا ترک کرنا صحیح ہو۔ اور فاعل اس ممکن کے بجا لانا یا ترک کرنے میں مجبور و مضطر
 اور اس صفت کے بالخصوص ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر موثر عالم (واجب الوجود) کا فاعل موجب
 (مضطر) ہونا اور قادر و مختار نہ ہونا اور اسکا کسی ممکن کے بجا لانا یا ترک کرنے میں مجبور اور عاجز ہونا
 کیا جائیگا تو قدیم کا حادث یا حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا ایسے کہ فاعل موجب کا اثر اس ہی خدا پر

جیسے آفتاب سے روشنی کا جدانہ ہونا پس اگر عالم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو موثر عالم کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ موثر عالم کا قدیم ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر موثر عالم کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ اس کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور چونکہ حادث کا قدیم ہونا او قدیم کا حادث ہونا باطل ہے لہذا موثر عالم کا فاعل موجب ہونا بھی باطل ہوگا اور اس کا قادر و مختار ہونا ثابت ہوگا۔ اور حق تعالیٰ کی قدرت عام ہے اور ہر ایک ممکن سے متعلق ہو سکتی ہے خواہ وہ ممکن خیر ہو یا شر نور ہو یا ظلمت حسن ہو یا قبیح۔ مقدور بندہ ہو یا نہ ہو۔ مقدور بندہ کے مثل ہو یا نہ ہو اس لیے کہ اگر ممکن کا

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ سے فقط ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے اور اس سے متعدد کا صادر ہونا متنع ہے اور اونکایہ خیال غلط ہے اس لیے کہ اس کو ہر ایک ممکن سے ایک نسبت ہے اور تعدد جہات کا کوئی مانع نہیں ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ حکماء نے اس امر کو اختیار کیا ہے کہ حق تعالیٰ سے ایک شے کے سوا جس سے وہ عقل اول کو مراد لیتے ہیں کوئی دوسری شے صادر نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اگر خدا سے متعدد چیزوں کا صادر ہونا فرض کیا جائے گا تو اس کی ذات میں کثرت کا موجود ہونا لازم آئے گا کیونکہ جس حیثیت سے ایک چیز صادر ہوتی ہے اسی حیثیت سے دوسری چیز صادر نہیں ہو سکتی بلکہ جسے صادر ہونے کی حیثیت دوسری چیز کے صادر ہونے کی حیثیت کے مغائر ہوگی۔ اب اگر بہت سی چیزوں کا اس سے صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کی ذات میں کثرت کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے اس لیے کہ حیثیت کے متعدد ہونے کی ذات میں کثرت کا موجود ہونا لازم نہیں ہے بلکہ حیثیت کا متعدد ہونا فقط جہات کے متعدد ہونے کو مستلزم ہے جس میں عقل کے نزدیک کوئی قباحت نہیں۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا قادر و مختار ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس صورت میں اس کی مخلوقات کسی خاص ممکن میں منحصر کرنا بے معنی ہوگا ورنہ اس کا عاجز و مضطر اور ممکن ہونا اور عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ اس کا قدیم ہونا اور ہر ایک نقص و عیب سے مبرا ہونا اور عالم کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس مسئلہ کی کسی دوسری موقع پر آئندہ شرح کی جائیگی۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ واجب تعالیٰ خیر محض ہے لہذا اس کے لیے شر کے پیدا کرنے پر قدرت نہ ہوگی۔ اور اس شر کا پیدا کرنے والا شیطان ہوگا۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے اس لیے کہ شر کے پیدا کرنے پر قدرت کے حامل ہونے کو اس (شر) کا پیدا کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اس (شر) سے قدرت کا متعلق ہونا ممکن ہے اگرچہ اس سے قدرت کا کسی وقت بھی تعلق نہ ہو پس کسی شے کو بوقت تمام حکمت یا اس کے صحیح ہونے کی وجہ سے ترک کرنا اس کے مقدور ہونے میں قبح نہیں کر سکتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ خیر و شر کسی شے کے لیے ذاتی صفتیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی شے کا خیر و شر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے اس بنا پر کوئی خیر شر محض نہیں ہو سکتی۔ اور جیسا کہ ایک ہی شے کا خیر و شر ہونا فرض کیا جائیگا تو اس میں خیر ہونیکے جتنیں زیادہ ہونگی جس کا اختیار کرنا درست ہو۔ اور چونکہ شیطان ممکن ہے لہذا وہ ہر جہت سے شر کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہو سکتا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ خیر کو نور اور شر کو ظلمت پیدا کرتی ہے۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے اس لیے کہ نور و ظلمت ممکن حادث اور بے شعور ہیں۔ لہذا اونکایہ شر کے پیدا کرنے پر قادر ہونا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا پس حق یہ ہے کہ بانی حکمت کی طرح نور و ظلمت بھی مقدور و واجب اور اس کی مخلوق ہیں۔ اور خود خالق نہیں ہیں اور شاید کہ اس مطلب کی کچھ شرح آئندہ بھی ہوگی۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ واجب تعالیٰ کو بیچ کے پیدا کرنے پر قدرت نہیں ہے اس لیے کہ وہ جہل یا حاجت پر دلالت

واقع ہونا جائز نہ ہو تو وہ (مکن) ممکن نہ رہیگا بلکہ قانع ہو جائیگا۔ اور اگر اسکا واقع ہونا جائز ہوگا تو کسی علت کی حاجت ہوگی اور چونکہ جملہ علتوں کا واجب الوجود کی طرف منتہی ہونا لازم ہے اسلئے ہر ایک مکن کا مقدور واجب ہونا ثابت ہوگا۔

تیسری صفت { اوس (صانع عالم) کا عالم ودانا ہونا۔ اور علم سے جملہ مہومات کی اور اراک کا حاصل ہونا مراد ہے۔ خواہ وہ کلی ہوں یا جزئی۔ محال ہوں یا ممکن۔ جو ہر ہوں یا عرض مجرد ہوں یا مادی اپنی ذات ہو یا غیر۔ اور اس صفت کے ثابت ہونے پر کئی امر دلالت کرتے ہیں۔

امراول۔ یہ کہ جاہل ہونا نقص ہے اور عالم ہونا کمال۔ اور صانع عالم ہر ایک نقص سے منزہ اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہے اسلئے کہ اگر صانع عالم کا ناقص ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کرتا ہے اور اونکایہ خیال غلط ہے اسلئے کہ نفس قدرت سے وہ دونوں (جمل و حاجت) لازم نہیں آتے بلکہ فعل قبیح سے لازم آتے ہیں پس حق تعالیٰ اوس (قبیح) کو بادیہ قدرت صادر نہیں کرتا اسلئے کہ اسکا صادر کرنا حکمت کے خلاف اور جہل یا حاجت کو مقتضی ہے ۱۲ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ مقدور بندہ پر قادر نہیں ہے ورنہ اگر حق تعالیٰ کے ارادہ کا کسی فعل کے بجالانے سے اور بندہ کے ارادہ کا کسی فعل کے ترک کرنے سے متعلق ہونا ناقص کیا جائے تو وجود عدم کا ایک ہی محل مجتمع ہونا لازم آئے گا۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے اسلئے کہ مقدور بندہ کا معدوم ہونا اسی وقت لازم آئیگا جبکہ حق تعالیٰ کے ارادہ کا اوس کے موجود ہونے سے متعلق ہونا فرض نہ کیا جائے ورنہ اوسکا موجود ہونا لازم ہوگا اور بندہ کا ارادہ کا عدم قرار پائیگا۔ پس وجود عدم کا مجتمع ہونا لازم نہ آئیگا ۱۳ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو مقدور بندہ کے مثل پر قدرت نہیں ہے۔ اسلئے کہ مقدور بندہ کا مثل یا طاعت ہوگا یا سفاہت ہوگا اور حق تعالیٰ ان دونوں سے منزہ ہے۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے اسلئے کہ طاعت و سفاہت ایسی صفات ہیں جو اختلاف ذاتی کو مقتضی نہیں ہیں۔ پس حق تعالیٰ اوپر قادر ہوگا اور باوجود اسکے اوس (حق تعالیٰ) کا مثل طاعت یا سفاہت کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ قادر ہونے کو صادر کرنا لازم نہیں ہے بلکہ صادر کرنا جو مصلحت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے ۱۴ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو جزئیات زمانہ کا علم نہیں ہوتا اسلئے کہ تغیر معلوم کو علم کا تغیر لازم ہے ورنہ مطابقت نہ رہیگی پس چونکہ جزئیات زمانہ تغیر ہوتے ہیں لہذا اگر وہ (جزئیات زمانہ) معلوم ہونگے تو حق تعالیٰ کا علم ہی تغیر ہوگا جو محال ہے اور اونکایہ خیال غلط ہے اسلئے کہ اس مقام پر ذات واجب یا اوسکی صفات میں تغیر نہیں ہوتا بلکہ امور اضافیہ میں تغیر ہوتا ہے جو اعتباراً ہیں اور خارج میں موجود نہیں ہیں۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو جزئیات زمانہ کے تغیر ہونے کا بھی علم ہے لہذا اونکا ہر ایک تغیر اوسکے علم کے مطابق ہوگا اور علم میں تغیر اسی وقت لازم آسکتا ہے جبکہ اوسکو پہلے سے اونکا تغیر ہونا معلوم نہ ہو ۱۵ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اسلئے کہ علم و معلوم میں مفاد و کار ہے پس اگر حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو لازم ہے کہ علم و معلوم میں مغایرت نہ ہو۔ اور اونکایہ خیال غلط ہے اسلئے کہ عالم و معلوم میں اعتباری مغایرت کافی ہے عیساکہ ممکن کو اپنے نفس کا علم ہوتا ہے۔

محتاج و ممکن ہونا لازم آئے گا حالانکہ وسکا واجب ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اسکا جمل سے منزہ اور علم کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔

امر دوم۔ یہ کہ عالم ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ بواسطہ یا بدون واسطہ اس (حق تعالیٰ) کی طرف مستند ہے۔ اور چونکہ علت کا معلوم ہونا معلول کے معلوم ہونے کو مستلزم ہے۔ اور حق تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے لہذا وہ ہر ایک ممکن کا عالم ہوگا۔

امر سوم۔ یہ کہ حق تعالیٰ مجرد ہے اس لیے کہ وہ جسم و جسمانیات سے منزہ ہے اور جو مجرد ہے وہ اپنی ذات اور غیر کا عالم ہے اس لیے کہ موانع علم کا مفقود ہونا مفروض ہے لہذا حق تعالیٰ کا عالم ہونا لازم ہے امر چہارم۔ یہ کہ حق تعالیٰ نے افعال محکمہ و متقنہ کو صادر کیا ہے جس پر عالم عنصری و فکلی کے بعض آثار کا مشاہدہ کافی ہے۔ اور جس موجود سے کہ افعال محکمہ و متقنہ صادر ہوں وہ ضرور عالم ہے اس لیے کہ جاہل و نادان سے ایسے افعال کا صادر ہونا محال ہے۔

تسلیم۔ ہماری تقریرات سابقہ سے بخوبی معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ ہر ایک کلی و جزئی پر ازلا و ابداً مطلع ہے اور اوپر شانہ جہل و نادانی کا کسی طرح جائز نہ ہونا تفصیل ضروریات و بدہیات ہے اور جو شخص

۱۱ چونکہ عالم سے ماسوی الہم را ہے جس میں محال کی صوت ذہنیہ بھی داخل ہے لہذا پہلی دلیل کی طرح اس دلیل سے بھی حقیقت کا مطلقاً عالم ہونا ثابت ہو گا خواہ اسکا معلوم محال ہو یا ممکن ۱۲ اس دلیل سے حق تعالیٰ کو جملہ موجودات کے علم کا حاصل ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۳ اس دلیل سے حق تعالیٰ کے لیے عالم عنصری و فکلی کے علم کا حاصل ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۴ چنانچہ صدوق بن بابویہ علیہ الرحمہ کے کتاب التوحید میں فرمایا ہے کہ

العلیم معناه انہ علیہ لنفسہ عالم بالسر و مطلق حق تعالیٰ علیہ لنفسہ مخفی چیز و کو جانتا ہے اور دون کی پوشیدہ باتوں پر علی الضمان لا یخفی علیہ خافیۃ ولا یغیب عنہ مطلق ہے اور سپر کوئی سے پوشیدہ نہیں ہے اور اس سے کوئی چیز ذرہ برابر بھی غائب مشقالات ذرات علم الاشیاء قبل حدوثها و بعد نہیں ہو سکتی وہ جملہ اشیا کو اپنے پیدا ہونے سے پہلے ہی جانتا ہے اور بعد ما حدثتھا سرھا و علانیۃھا و باطنھا کر نیکی سے جانتا ہے خواہ مخفی ہوں یا ظاہر اور اسکا علم جو علم مخلوقات کو غائب و فی علمہ غروجل علی خلاف علم الخلق دلیل ہے اس امر کی دلیل ہے کہ خداوند عالم ان (مخلوقات) کو جمیع معانی میں اور اختلاف ہی اور خداوند عالم ہی اور عالم وہ شخص ہے جس سے فعل محکم و استوار ہے پس نہیں کہہ سکتے کہ وہ اشیا کو بوجہ علم جانتا ہے جس طرح کہ اوسکے رائے کسی دوسرے قدیم نسخے کا ثابت کرنا صحیح نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے کہ وہ ذات عالمہ ہے اور اس طرح اس کے جمیع صفات میں ہی طرح کہنا صحیح ہے انتہی مصلحہ ۱۲

کسی قسم کے جہل کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کرے وہ بالاتفاق علماء امامیہ کا فرویدین ہے۔
پس بعض لوگوں کا فرقہ حق پر وقوع ہدائے قائل ہونے کی وجہ سے تشیع کزاد درست نہیں ہے اسلئے
کہ اگر اس تشیع کا منشا یہ ہے کہ فرقہ حق یا اس کے کسی عالم نے ہدائے قائل کے معنی لغوی کو بار حق تعالیٰ کے
حق میں تجویز کیا ہے جس سے کسی راسے کا دوسری راسے کے بعد حادث ہونا مراد ہے تو یہ تشیع
باطل ہے کیونکہ فرقہ حق میں سے کوئی شخص اس مطلب کا قائل نہیں ہوا جو صاحب موعی ہوں وہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ - اور ابن فہد علیہ الرحمہ نے کتاب عدۃ الداعی میں فرمایا ہے کہ -

هو العالم بالسرائر والخفيات التي لا يدركها
عالم الخلق لقوله تعالى وهو عليم بذات
الصدور فلا يغرب عنه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء عالم بتفاصيل
المعلومات قبل حدوثها وبعد
وجودها -

خدا پوشیدہ چیزوں کا جاننے والا ہے جسکو مخلوقات کا عالم نہیں جانتا
اسلئے کہ حق تعالیٰ اپنے حق میں ارشاد فرماتا ہے کہ وہ اون چیزوں کا
عالم ہے جو سینوں میں چھپی ہیں اوس سے کوئی چیز ذرہ برابر بھی پوشیدہ
نہیں رہ سکتی خواہ وہ زمین میں ہو یا آسمان میں وہ تمام معلومات
کی تفصیل کو جانتا ہے اون کے پیدا ہونے سے پہلے ہی اور
پیدا ہونے کے بعد بھی اسی میں مشتمل ہے۔

اور کفعمی علیہ الرحمہ نے مصباح میں تحریر فرمایا ہے کہ -

هو العالم بالسرائر والخفيات وتفاصيل
المعلومات قبل حدوثها وبعد وجودها
والعلم مبغى في العلم لان قولنا عالم
يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع يفيد
ان له مسموعا واذا وصفنا بانه عليم افاد بان
منه صح معلوم فهو عالم به كما ان سمعنا يفيد
انه مني وحد مسموع فلا بد ان يكون سامعا
له قاله الطبرسي فالعلوم كلها من جهة
لانها لا تخلق من ان تكون ضرورية فهو
الذي فعلها هو استدلالية فهو الذي اقام
الحجة عليها فلا علم لاحد الا منه سبحانه -

خدا حلقہ پوشیدہ چیزوں کا اور جمیع معلومات کی تفصیل کا جاننے والا ہے
اون کے پیدا ہونے سے پہلے ہی اور وجود ہو جانے کے بعد بھی اور لفظ عظیم
علم کا اسبغ اسلئے کہ ہمارا یہ قول کہ وہ عالم ہے اس سے یہ مستفاد
ہوتا ہے کہ اوس کے لیے کوئی معلوم ہے بطرح جاننے قول ہوسکتا ہے
ہو یا نہ ہو کہ اوس کے لیے کوئی سمیع ہو اور جبکہ ہم کہتے ہیں ہو عظیم تو اس سے یہ امر
مفہوم ہوتا ہے کہ جب کوئی معلوم صحیح ہو گا تو وہ اوس کا علم ہو گا
نظر میں ہے مفہوم ہوتا ہے کہ جب کوئی مسموع صحیح ہو گا تو ضروری ہے کہ وہ اس کے
بوسامع ہو اسکو علامہ طبرسی نے بیان کیا ہے پس جملہ علوم اوس کی طرف
سے ہیں اسلئے کہ وہ یا ضروری ہونگے تو او کو خدا ہی نے کیا ہی اسلئے
ہونگے تو اوس نے حجت کو اذہر قائم کیا ہے پس کسی شخص کے لیے جو
علم ہے وہ اوس سے ہے اسی سے ہے اسی سے حاصل ہے۔

بہر حال شیعوں میں کوئی عالم ایسا نہیں ہے جو حق تعالیٰ کی تقدس ذات کے لیے کسی قسم کی جہالت اور نادانی کو تجویز
کرتا ہو بلکہ جملہ علماء نے ایسے شخص کے کافر ہونے کو بیان فرمایا ہے جو حق تعالیٰ کے لیے کسی نقصان کی صفت کو ثابت
کرتا ہو جسکا حال کتب مبسوط کی طرف جمع کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے ۱۲

۱۲ کما استفاد من كلام الجوهري يقال بد الله في هذا الامر بد الله نشأه فيه رأي ۱۲

اس مطلب پر کوئی شاہد مقبول پیش کریں بلکہ فرقہ حقہ میں کوئی کتاب ایسی نہ ہوگی جس میں بد کا مسئلہ مذکور ہو اور اس کے معنی لغوی کی حق تعالیٰ سے نفی نہ کی گئی ہو جو کتب علماء کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اس مقام پر بعض حضرات کی عبارتوں کے خلاصہ کا وارڈ کر دینا مصلحت ہے۔

(۱) صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں فرمایا ہے کہ بد سے ہمارے نزدیک بداندامت مراد نہیں ہے جیسا کہ جاہل لوگ گمان کرتے ہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً بلکہ بدامری ہماری مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ فاعل بالاختیار ہے جس وقت کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اسکو کتم عدم سے وجود میں لاتا ہے بعد ازاں جس وقت اس کے معدوم کرنے میں مصلحت دیکھتا ہے اسکو معدوم کر دیتا ہے اور اسکی جگہ پر دوسری چیز کو پیدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح جس وقت کہ کسی امر کو بجالانے میں مصلحت دیکھتا ہے اس کے بجالانے کا حکم کرتا ہے۔ اور جس وقت کہ اس کے بجالانے میں کوئی منصفہ دیکھتا ہے تو اس سے منع کر دیتا ہے اور اسی طرح اس کے عکس کا حکم ہے جیسے شرعیوں کا منسوخ کر دینا۔ قبیلہ کا بدل دینا۔ عتہ کا زان شوہر مردہ پر واجب کر دینا۔ پس جو شخص کہ خداوند عالم کی یہی اقرار کیا کہ حق تعالیٰ کو اختیار ہے جو چاہے کرے اور جس شے کی جگہ پر چاہے دوسری شے کو پیدا کرے۔ اور جس چیز کو چاہے مقدم کرے اور جس چیز کو چاہے مؤخر کرے۔ اور وہ جس فعل کا چاہے حکم دے تو اس نے بد کا اقرار کیا اور کوئی چیز اس سے بہتر نہیں ہے کہ خدا کے پیدا کرنے کا حکم کرنے۔ مقدم کرنا۔ کہنے۔ معدوم کے موجود اور موجود کے معدوم کرنے کا اقرار کیا جائے۔ اور بد کے قائل ہونے میں یہودیوں پر رو ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک حق تعالیٰ ہر ایک امر سے فارغ ہو چکا ہے۔ اور اب اسکو کچھ اختیار نہیں ہے پس ہم لوگ ان (یہودیوں) کی رو میں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے لیے ہر روز ایک شان جدا گانہ ہے۔ کسی کو زندہ کرتا ہے۔ کسی کو مارتا ہے۔ کسی کو روزی دیتا ہے۔ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور بد سے ندامت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے کسی امر کا ظاہر ہونا مراد ہے چنانچہ عرب کہتی ہیں کہ بد الی فی طریق شخص۔ { میرے لیے میرے یا ستم میں ایک شخص ظاہر ہوا۔ اور حق سبحانہ و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ۔

وَبَدَّ اللَّهُ مَا لَكَ بِكَوْنَا { اور اون کے لیے حق تعالیٰ کی جانب سے وہ امر ظاہر
یختسبون ۱۴ پارہ ۲۲ سورہ زمر کہ غرض } ہوا جسکا وہ گمان نہ رکھتے تھے۔

پس جبکہ حق تعالیٰ کے لیے کسی بندہ سے صلہ رحم ظاہر ہوتا ہے تو اس کی عمر میں زیادتی کر دیتا ہے
اور جبکہ اوس سے قطع رحم ظاہر ہوتا ہے تو اس کی عمر سے کم کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح جبکہ کسی بندہ سے
ارتکاب نے ناظاہر ہوتا ہے تو اس کی روزی اور عمر کو کم کر دیتا ہے۔ اور جبکہ اوس سے عفت ظاہر ہوتی ہے
تو اس کی روزی اور عمر کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اور بدائے یہی معنی حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے
قول صَافِدُ اللَّهِ صَافِدُ ابْنِ اسْمَاعِيلَ ابْنِ يَمِينٍ ہی مراد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ خدا کو
کوئی امر ایسا ظاہر نہیں ہوا جیسا کہ میرے فرزند اسماعیل کے حق میں ظاہر ہوا اسی لیے کہ حق تعالیٰ نے اس کو
مجھ سے پہلے ہلاک کر دیا تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ وہ میرے بعد امام نہیں ہے انتہی مختصراً۔

پس اہل انصاف اس عبارت میں نظر فرمائیں کہ صدوق علیہ الرحمہ نے حق تعالیٰ پر بدامنامت کو
کسی طرح تجویز نہیں کیا بلکہ اس باب میں اونکا وہی مذہب ہے جو احادیث ائمہ علیہم السلام سے مستفاد ہوتا ہے
(۲) جناب علم امیدی سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے مسائل اہل سنی کے جواب میں تحریر فرمایا ہے کہ بدائے
نسخ مراد ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ یہ معنی اوس کے معنی لغوی سے خارج نہیں ہیں۔ اور سید مرتضیٰ کا یہ کلام
اس مطلب میں صحیح ہے کہ بدائے یہ معنی مراد نہیں ہیں جو اہل حق تعالیٰ پر ولایت کرتے ہوں۔

اور جناب شیخ الطائفہ علیہ الرحمہ نے جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ سے ایک دوسری تفسیر بھی نقل فرمائی ہے
اور وہ یہ ہے کہ اس مقام پر بدائے معنی لغوی کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے مثلاً بَدَّ اللَّهُ کے یہی معنی یوحنا
کہ خدا کے لیے ایسا امر ظاہر ہوا جو اس کے لیے ظاہر نہ تھا یا خدا کے لیے ایسی نہی ظاہر ہوئی جو اس کے لیے
ظاہر نہ تھی اسی لیے کہ امر و نہی کے قبل وہ دونوں خدا کے لیے ظاہر و مدبر نہ تھے کیونکہ حق تعالیٰ نے
امر و نہی ہونے کو مستقبل میں جانتا ہے اور فی الحال اسکا اپنے امر و نہی ہونیکو جاننا درست
نہیں ہے کیونکہ جب امر و نہی صادر ہی نہیں ہوئے تو وہ فی الحال اپنا امر و نہی ہونا کیونکر جان سکتا ہے
اور اس صورت میں یہ قول اَوْنِ دُونِ جَوْنِ سے ایک کی مثل قرار پائے گا جو قول خَدَّوْا لَنَبْلُوَنَّكُمْ

حتیٰ لعلم المجاہدین میں مذکور ہوتی ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ آیت شریفہ سے جہاد موجود کا جاننا مراد لیا جائے اور ظاہر ہے کہ قبل جہاد اسکے فی الحال موجود ہونے کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ علم اسی وقت حاصل ہو گا جبکہ متصف بجهاد فی الحال موجود ہو پس اسی طرح بدایین ہی کلام کیا جائے گا اور فرمایا ہے کہ یہ وجہ بہت خوب ہے۔

اور اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ علماء شیعہ کو اس باب میں اتہام تام ہے کہ حق تعالیٰ کو جملہ امور قبلہ کا علم ہوتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ جملہ علماء نے اسکی مقدس ذات کے لیے جمل کے جائز نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ بعد ازاں تفسیر بدایین ہر ایک شخص نے اپنی رائے کے موافق لفظ بدا کے معنی قرار دیے ہیں جس کے ساتھ اس (خداوند عالم) کا متصف ہونا احادیث ائمہ علیہم السلام سے معلوم ہوا ہے جیسا کہ لفظ استہزار یکید غضب۔ اور محیی وغیرہ الفاظ میں جس کے ساتھ حق تعالیٰ کا متصف ہونا قرآن سے مستفاد ہوتا ہے علماء اسلام کا طریقہ ہے۔

(۴) جناب شیخ الطائف علیہ الرحمہ نے کتاب الغیب میں ذکر اخبار بدا کے بعد فرمایا ہے کہ ان اخبار کے صحیح ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد کہہ سکتے ہیں کہ کوئی استبعاد نہیں ہے کہ حق تعالیٰ نے عالم تقدیر میں اس امر کے لیے کسی کو معین فرمایا ہو لیکن بعض امور کے حادث و متجدد ہونے کی وجہ سے مصلحت متغیر ہو گئی ہو اور اس وجہ سے منور کر دیا گیا ہو۔ اور اسی پر وہ اخبار بھی محمول ہونگے جنہیں دعاء اور جملہ ارحام کی وجہ سے عمروں کا منور ہو جانا اور ظلم و قطع ارحام کی وجہ سے اونکا مقدم ہو جانا منقول ہوا ہے اور اگرچہ جناب باری تعالیٰ کو اذن و نون کا علم تھا لیکن انہیں سے ایک مشروط تھا اور دوسرا غیر مشروط اور اس باب میں ماہین فرقہ عدلیہ کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اور اسی طرح اون اخبار کی بھی تاویل کیجا ئیگی جنہیں لفظ بدا وارد ہوا ہے۔ پس اون اخبار سے بعض مواضع میں نسخ مراد ہوگی جس سے وہ مقام مراد ہے جو نسخ کی صلاحت کہتا ہو۔ اور بعض مواضع میں کسی شرط کا متغیر ہو جانا مراد ہوگا جس سے وہ مقام مراد ہے جو اربعیل کائنات ہو اس لیے کہ لغت میں لفظ بدا سے ظہور مراد ہوتا ہے۔ پس ممکن ہے کہ ہمیشہ خدا کے بعض افعال ایسے ظاہر ہوں جنکا خلاف مظنون ہو اسی طرح ممکن ہے کہ ہم کسی امر کا علم رکھتے ہوں

اور اسکی شرط کا علم نہ رکھتے ہوں۔ اور مجملہ اخبار بد اوہ حدیث ہے جسکو بزرگ علی نے حضرت امام علی رضا
 علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ جناب امیر المومنین اور جناب امام زین العابدین اور جناب امام محمد باقر
 اور جناب امام جعفر صادق علیہم السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ ہم باوجود آیہ شریفی بحوالہ اللہ صلی اللہ علیہ
 ویتوبت وعندہ ام الكتاب (حق تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے محو اور ثابت کرتا ہے اور اسکی
 پاس لوح محفوظ ہے) کے کسی حدیث کو کیونکر بیان کر سکتے ہیں لیکن جو شخص کہ اس امر کا قائل ہے کہ خدا
 عالم کسی چیز کو اسوقت تک نہیں جانتا جب تک کہ وہ حادث نہ ہو۔ وہ شخص کافر اور اہل توحید سے خارج ہے
 اور محمد بن سالم ازمنی نے حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیہ بحوالہ اللہ صلی اللہ علیہ
 ویتوبت وعندہ ام الكتاب سے کیا مراد ہے حضرت نے جواب دیا کہ وہل یحو الاماکن
 ویتوبت الاماکن لیکن (اور حق تعالیٰ نہیں محو کرتا مگر اس چیز کو جو موجود ہو اور نہیں ثابت کرتا مگر
 اوسی چیز کو جو موجود نہ ہو) پس میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ اس امر کے خلاف ہے جسکو ہشام بن حکم
 کہتا ہے کہ خدا کسی چیز کو اسوقت تک نہیں جانتا جب تک کہ وہ حادث نہ ہو پس حضرت نے میری طرف
 دیکھ کر ارشاد فرمایا تعالیٰ الجبار العالم بک الاشیاء قبل کونہا (برتر ہے وہ خدا ہے جبار
 جو اشیا کو انکے موجود ہونے سے پہلے جانتا ہے) اور اس حدیث کو ہم نے مختصر کر کے وارد کیا ہے
 اور ان اخبار میں وہی معنی مراد لیے جائینگے جسکو ہم نے بیان کیا ہے کہ حدوث کائنات میں جس وقت
 انکے اوقات سے تقدیم و تاخیر ہوتی ہے۔ اور یہ معنی مراد نہیں ہو سکتے کہ خداوند عالم پر وہ خبر ظاہر ہوتی
 ہے جسکا قبل سے اسکو علم نہ تھا اسلیئے کہ یہ ہمارا مذہب نہیں ہے اور ہم باری تعالیٰ پر جمل و نادانی کو کچھ
 نہیں کرتے ہیں پس اگر اس مقام پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صوت میں حق تعالیٰ کی کسی خبر پر وہ
 جمل نہ ہو گا تو اسکا جواب دیا جائے گا کہ خبر کی دو قسمیں ہیں۔
 پہلی قسم وہ خبر ہے جس میں تغیر جائز نہیں ہے جیسے جناب باری تعالیٰ کی صفات کا بیان کرنا۔ امونگہ شتہ
 کا بیان کرنا۔ مومنین کا دار آخرت میں مشاب ہونا۔
 دوسری قسم وہ خبر ہے جس میں تغیر و تبدل جائز ہے۔

پس پہلی قسم میں یہ کو ضروری یقین حاصل ہوگا۔ اور دوسری قسم میں جس سے امور آئندہ کی خبر مراد ہے ہم کو
 اس وقت تک جرم حاصل نہ ہوگا جب تک کہ اس کا کسی قطعی دلیل سے قابل تغیر و تبدل ہونا معلوم نہ ہو جائے
 اسی وجہ سے بہت سے ایسے اخبار میں جو امور آئندہ سے متعلق ہیں قید حتم و جرم کا اضافہ ہوا ہے تاکہ
 اون سے بڑا کا احتمال برطرف ہو جائے اور ہم کو جرم حاصل ہو جائے۔ انتہی۔

اور ان عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جملہ علماء امامیہ کے نزدیک حق تعالیٰ کا اس بڑے سے
 متصف ہونا ممکن ہے جس سے کسی راسے کا بعد عدم ظاہر ہونا مراد ہو۔

(۴) جناب میرزا قزوینی علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ تکوین میں بدائی وہی منزلت ہے جو تشریع میں
 نسخ کی منزلت ہے۔ پس نسخ کو یا بدائی تشریع ہے اور بد نسخ تکوینی ہے۔ پس طرح کہ نسخ سے انتہا حکم
 مراد ہے اسی طرح بد سے انتہا افاضہ وجود مراد ہے۔

(۵) صدر الدین شیرازی نے اصول کافی کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قوائے فلکی جملہ امور آئندہ پر حاظ
 نہیں کر سکتے اس لیے کہ امور آئندہ عدم تناسلی کے ساتھ متصف ہیں بلکہ قوائے مذکورہ میں امور حادثہ کا
 یکے بعد دیگرے اپنے عمل و اسباب کے ساتھ نہج مستمر انقاش و ارتسام ہوتا ہے اور جو کچھ کہ عالم
 کون میں واقع ہوتا ہے وہ ان فلک کے لوازم و برکات اور او کی حرکات کے نتائج ہیں پس ان کے لیے اس شرط
 کا علم حاصل ہوتا ہے کہ کماکان کذا کذا (یعنی اسباب و سببیت کا بدون شرط وقوع علم ہوتا ہے)
 پس جبکہ ان کو کسی خبر کے حادث ہونے کی علتوں اور سببوں کا علم حاصل ہوتا ہے تو اس (خبر کے واقع ہونے کا)
 حکم کرتے ہیں اور حکم و نتیجہ منقش ہو جاتا ہے اور بسا اوقات ان کو بعض ایسے اسباب کا علم حاصل نہیں ہوتا
 جو اس خبر کے حادث ہونے سے مانع ہیں۔ اور یہ جمل اسوجہ سے ہوتا ہے کہ وہ قوی اس سبب کے
 سبب پر مطلع نہیں ہوتے۔ بعد ازاں جبکہ اس سبب کا وقت آتا ہے تو ان کو اس کا علم حاصل ہوتا ہے
 اور حکم اس کے خلاف حکم کرتے ہیں پس حکم اولیٰ ان سے محض ہو جاتا ہے اور حکم دوم ان سے ثابت ہو جاتا ہے
 مثلاً فلک کو بعض اسباب کے حادث ہونے سے علم ہوا کہ یہ فلک منہ سے مدائن شب کو مرہا ہوگا
 اور اس کو زید کے قبل از وقت تصدیق کرنے کا علم حاصل نہ تھا اور جیل اس لیے تھا کہ فلک کو اسباب

تصدق کا علم حاصل نہ تھا اور زید کا اسباب مذکورہ کے ساتھ مرناعدم تصدیق کے ساتھ مشروط تھا
پس اصوات میں لامحالہ موت زید کا اور بعد از ان عدم موت زید کا حکم کر گیا۔ اور بعض اوقات
کسی امر کے وقوع اور لا وقوع دونوں کے اسباب معلوم نہیں ہوتے پس اس صورت میں قوائی
متردد ہو جاتے ہیں۔ پس اسوقت ثابت ہو گیا کہ قوائی فلکی میں بھی صوت وقوع منقش ہوتی ہیں
اور بھی صوت لا وقوع منقش ہوتی ہے۔ اور یہی امر بد اور محو و اثبات اور تردد کا سبب ہوتا ہے۔
پس جبکہ ان قوی پر نبی یا امام کا نفس پوچھتا ہے تو جو کچھ ان میں منقش ہوتا ہے اسکی قرات کرتا ہے
اور اس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو اس نے اپنے دل کی آنکھ سے یا اس کے کان سے دیکھا یا سنا ہے۔ اور جو
قوائی فلکی واجب تعالیٰ کے لیے بمنزائے جو اس انسان میں اور اس کا فعل بعینہ فعل خدا ہے۔ پس
اس صوت میں بد کا جس کے ساتھ حقیقت قوائی فلکی متصف ہیں خداوند عالم کی طرف منسوب کرنا
جائز ہو گا اگرچہ حق تعالیٰ حقیقت اس سے منزہ ہے اس لیے کہ جو کچھ موجود ہے یا آئندہ موجود ہو گا
وہ اس کے عالم ربوبیت سے خارج نہیں ہے۔

(۶) میرزا رفیع نے حاشیہ کافی میں فرمایا ہے کہ قول بالبدار کی تحقیق یہ ہے کہ علامہ خواجہ عام
یا خاص مطلق ہوں یا مقید۔ منسوخ ہوں یا مانسوخ مفرد ہوں یا مرکب۔ اخبار ہوں یا انشاء
منقش ہوتے ہیں اور اس (لوح) سے ملائکہ اور نفوس علویہ اور نفوس سفلیہ پر امر عام یا مطلق یا منسوخ
فائز ہوتا ہے اور مقتضات حکمت کاملہ سے فیضان میں تاخیر واقع ہوتی ہے۔ اور مقتضات
اس کے فیضان کو مقتضی ہوا اور انہیں نفوس علویہ وغیرہ کی کتاب محو و اثبات کے ساتھ مبرا ہوتی ہے
اور بدلتے وہی تغیر مراد ہے جو اس کتاب میں واقع ہوتا ہے۔

(۷) علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے بحار الانوار میں اقوال علماء کو نقل کر کے بعد فرمایا ہے کہ ہم میں باب
میں اس مطلب کو بیان کرتے ہیں جو نصوص صریحہ کے مطابق ہے اور عقول صحیحہ و سکا انکار نہیں
کر سکتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ حضرات معصومین علیہم السلام نے دربارہ بدلتی وجہ سے ان کو فرمایا ہے
اول۔ یہ کہ اس سے یہودیوں کے قول کا رد کرنا مقصود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خداوند عالم

ہر ایک امر سے فارغ ہو چکا ہے۔

دوم۔ یہ کہ اوس سے نظام اور بعض معتزلہ کے قول کا رد کرنا مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ خداوند عالم
جملہ مخلوقات کو ایک دفعہ پیدا کیا ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش ان کی اولاد کی پیدائش
مقدم نہیں ہے۔ اور یہ تقدم و تاخر جو محسوس ہوتا ہے محض باعتبار ظہور ہے اور باعتبار خلقت
و پیدائش نہیں ہے اور ان لوگوں نے اس قول کو اور ان فلاسفہ کا قول سے اخذ کیا ہے جو صحابہ کرام نے
سوم۔ یہ کہ اوس سے ان بعض فلاسفہ کے قول کا رد کرنا مقصود ہے جو عقول مجردہ اور نفوس فلکیہ کے
قائل ہوئے ہیں اور کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے فقط عقل اول میں تاثیر کی ہے۔ پس یہ لوگ حق تعالیٰ کو
اوس کے ملک سے محروم کرتے ہیں اور حوادث کو عقول اور نفوس کی طرف مستند کرتے ہیں۔ پس حضرت
معصوم علیہم السلام نے ان اقوال کی رد فرمائی ہے اور خداوند عالم کا متصرف ہونا اور اوس کی لیے
ہر روز ایک شان کا محال ہونا ثابت کیا ہے جیسے کسی شے کا معدوم کرنا۔ کسی چیز کا پیدا کرنا۔ کسی کا
زندہ کرنا۔ کسی کا مرنا۔ کرنا تاکہ بندگان خدا سوال کرنے۔ تضرع کرنے۔ اطاعت کرنے۔ اور ان چیزوں
کو ساتھ تقرب کرنا۔ اور ان کے امور دنیا اور آخرت کی اصلاح کرتے ہیں اوسکی طرف سے وگرنہ
ان کو اور نصرت کرنے کے صلہ رحم بجالانے۔ مان باپ کے ساتھ نیکی کرنے۔ اور برادران یمانی کے ساتھ
احسان کرنے کے وقت اپنی روزی اور عمر کی زیادتی کے امیدوار رہیں۔ چنانچہ بہت سی احادیث
و اخبار اس مطلب پر دلالت کرتے ہیں۔ اور جبکہ مطلب معلوم ہو چکا تو اب جاننا چاہیے کہ آیات خبا
کثیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے دو اوصیٰ پیدا کی ہیں اور ان میں جملہ کائنات حوادث کو ثبت فرمایا
ایک لوح محفوظ جس میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا اور وہ علم الہی کے مطابق ہے۔

دوسری لوح محفوظ اثبات جسمین صلیحت بعض اشیاء ثابت ہوتی ہیں اور بعض آخر اوس سے محو کی جاتی ہیں
مثلاً آدمین لکھا جاتا ہے کہ زید کی عمر بقضائے حکمت پچاس سال ہے تاوقتیکہ اوس سے کوئی امر یا
سزا نہ ہو جو زیادتی اور نقصان کا سبب ہو۔ پس جبکہ اوس سے صلہ رحم صادر ہوتا ہے تو پچاس سال
محو کر دیے جاتے ہیں اور اوس کے مقام پر ساٹھ سال لکھ دیے جاتے ہیں۔ اور جبکہ اوس سے قطع رحم

واقع ہوتا ہے تو پچاس سال کے مقام پر چالیس سال لکھ دیے جاتے ہیں۔ اور لوح محفوظ میں اول امر سے مرقوم ہوتا ہے کہ زید صلیہ رحمہ اللہ کا اور اسکی عمر ساٹھ سال ہوگی جس طرح کہ کوئی طبیب غائب کسی شخص کے مزاج پر مطلع ہو کر بیان کرے کہ اس شخص کے مزاج کا مقتضایہ ہے کہ اسکی عمر ساٹھ سال ہو پس جبکہ کسی ستمی (زہریلی) چیز کے استعمال کرنے یا مقتول ہو جانے کی وجہ سے اسکی عمر میں کمی یا کسی مقوی مزاج دوا کے استعمال کرنے کی وجہ سے اسکی عمر میں زیادتی ہو جائے تو طبیب کا قول غلط نہ ہوگا اور بدایہ سے وہی تغیر مراد ہے جو لوح محفوظ اثبات میں واقع ہوتا ہے۔ اور چونکہ یہ تغیر بدایہ کے ساتھ مشابہ ہے اسلئے اس (تغیر) پر بدایہ کا اطلاق کیا جاتا ہے جس طرح کہ خدا کے بعض افعال پر ابتداء اور استہرا وغیرہ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور ممکن ہے کہ تغیر مذکور پر لفظ بدایہ کا استعمال اسلئے کیا جاتا ہو کہ مانکہ اور دیگر مخلوقات پر اس پہلے امر کا خلاف ظاہر ہوتا ہے جسکی اونکو خبر دیکھتی تھی اور ان ونون لوحون کے موجود ہونے میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔ اسی طرح اس محفوظ اثبات میں کسی قسم کا استحالة نہیں ہے پس یہ کہ تاویل تکلف کر نیکی حاجت نہیں ہے اگرچہ ہم قصور عقل کی وجہ سے اسکی حکمت پوشیدہ ہے حالانکہ اسکی بہت سی حکمتیں اور حجتیں ہم پر بھی ظاہر و آشکار ہیں۔

پہلی مصلحت جبکہ بندوں کو انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کے خیرینے سے اونکے اعمال حسنہ کا اونکے امور کی اصلاح کرنے میں موثر ہونا اور اونکے اعمال سینہ (زشت) کا اونکے خراب کرنے میں موثر ہونا معلوم ہو گا تو اونکو اعمال خیر کے بجالانے اور افعال بد کے ترک کرنے کی طرف رغبت پیدا ہوگی۔ اس مقام سے لوح محفوظ اثبات کا لوح محفوظ پر مقدم ہونا ظاہر ہوتا ہے اسلئے کہ بیان سابق سے لوح محفوظ اثبات کا بعض اعمال کے لیے سبب ہونا۔ اور اس کے سبب سے اون (بعض اعمال) کے حصول کا لوح محفوظ میں نقش ہونا معلوم ہوا۔ پس یہ تو ہم نہیں ہو سکتا کہ جب لوح محفوظ میں کسی چیز کا محفوظ ہونا لکھ دیا گیا تو لوح محفوظ اثبات کا کیا فائدہ رہا۔

دوسری مصلحت جبکہ انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کسی امر کی لوح محفوظ اثبات سے خبر دینی بعد ازان اس کے خلاف کو بیان کریں تو بندوں پر اسکا قبول کرنا اور اس کے ساتھ اذعان کرنا لازم ہو۔

اور چونکہ یہ قبول کرنا نفس پر سجدہ کران ہوتا ہے اس لیے ان کے لیے مزید اجر و ثواب کا سبب ہوگا۔
 فان افضل الاعمال احضار اور اسکی وجہ سے اہل یقین اور ضعیفہ مومنین میں امتیاز
 حاصل ہوگا کیونکہ جو اہل اسلام درجہ یقین پر فائز اور امر دین میں ثابت قدم ہیں وہ اسکو بطیب خاطر
 قبول کریں گے اور جو لوگ ضعیف الاعتقاد ہیں اور دین میں ثابت قدم نہیں ہیں وہ اسکو بطیب خاطر قبول نہیں کریں گے
 یہ سری مصلحت کے لیے اخبار اور مومنین کے لیے موجب تسلی ہوتے ہیں جو دولت اولیاء کے
 حامل ہونے اور حق کے غالب آنے اور حجت کو دور ہونیکا انتظار کرتے ہیں۔ چنانچہ حضرت نوح علیہ السلام
 قصہ اور حضرت اہل بیت علیہم السلام کی دولت کے باب میں یہ امر منقول ہوا ہے اس لیے کہ اگر اول
 امر میں شیعوں کو ایک ہزار یا دو ہزار سال کے بعد حق کے غالب آنے اور دولت الہیت علیہم السلام
 حاصل ہونیکا خبر دیجاتی تو انکو ناامیدی ہو جاتی اور بہت سی لوگ دین حق سے برگشتہ ہو جاتے اس لیے حضرت
 معصومین اپنے شیعوں کو تعجیل فرج کی خبر دیتے تھے اور بعض اوقات اس کے عنقریب واقع ہونیکا امکان
 بیان فرماتے تھے اور اس خبر دینے سے یہ غرض ہوتی تھی کہ شیعہ اپنے دین پر ثابت رہیں اور انتظار کرنے پر
 مشابہ ہوں۔ اس مطلب کے بعد اس احتمال کی تائید اور اس قول کی مناسبت میں علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ
 دو تین روایتوں کو وارد فرما کر بیان کیا ہے کہ قول معصومین علیہم السلام صاعبد اللہ بعث للبدل
 کریم اور ہے کہ بدلا پر اعلان للامامی عبادتوں میں عظیم عبادات ہے اس لیے کہ وہ جمعبیت پر مشتمل ہے اور
 مساوی شیطانی اس کے معارض ہوتے ہیں اور بدلا کا اقرار کرنا درحقیقت خداوند عالم کے خالق و آمر
 ہونے کا اقرار ہے جو کمالی توحید ہے۔ اور اس حدیث کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ بدلا کا اقرار کرنا اور
 امور کے لیے سبب ہوتا ہے جو انسان کو عبادت خدا کی طرف متوجہ کرے ہیں۔ اور ان اخبار و اقوال
 کی نقل کرنے سے اہل انصاف پر واضح ہو جاتا ہے کہ مخالفین کا بدلا لغوی کو فرقہ حقہ کی طرف منسوب
 کرنا اور اس کے ساتھ اوس (فرقہ حقہ) پر تشبیح کرنا بالکل بے انصافی اور بددیانتی ہے اور تشبیح نصاریٰ
 و یہودی اوس تشبیح سے مشابہت کوئی ہے جو اوسے اہل اسلام کی نسبت صادر ہوتی ہو کہ اہل اسلام
 لفظ ابتداء کو خدا کی طرف منسوب کرنے میں حالانکہ ابتداء و انشاء اوسے وقت منقول ہو جبکہ آزمائشیں

کرنے والے کو شخص آزمودہ کا حال معلوم نہ ہو بلکہ مخالفین کی تشنیع کافروں اور فاجروں کی اوس تشنیع سے
مشابہ ہو جو اونسے لفظ استہزاء و تخریہ کے خدا کی طرف منسوب کرنے میں اہل اسلام کی نسبت عداوت ہو
کہ اہل اسلام خدا کو مستہزی جانتے ہیں اور تخریہ کو اوس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ اوانہیوں جہوں میں
پہلی وجہ کا حال ہے جس پر مخالفین کا اہل حق کی نسبت تشنیع کرنا بنتی تھا جس سے بد کا معنی حقیقی میں
استعمال کرنا مراد ہے۔ اب دوسری وجہ کا حال سننا چاہیے اور مخالفین کے کید و مکر اور کذب بہتان
بچنا چاہیے جسکو تنفیہ خلافت کے لیے انہوں نے اپنا پیشہ قرار دیا ہے۔ معنی مجازی میں لفظ بد کے
استعمال کا صحیح ہونا دو دلیلوں سے ثابت ہے۔

پہلی دلیل {معنی مجازی کا جائز ہونا اس قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے کہ جو وقت معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ
میں مجاز کا کوئی علاقہ موجود ہو تو لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا درست ہے اگرچہ اوس لفظ کا
معنی مذکور میں کسی شخص نے بھی استعمال نہ کیا ہو ایسے کہ جواز استعمال میں خبریات کا مسموع ہونا شرط
نہیں ہے جسکی ارباب عربیت نے تصریح کی ہے۔

دوسری دلیل {لفظ بد کے معنی مجازی میں استعمال کرنے اور اوسکے صحیح ہونے پر وہ احادیث
و اخبار و لائت کرتے ہیں جو ائمہ دین سے منقول ہوئے ہیں جنکے قول کا عقلی اور نقلی دلیلوں سے
حجت ہونا معلوم اور اونکی تاسی و پیروی کا لازم ہونا مقرر ہو چکا ہے۔ اس مقام پر ائمہ دین علیہم السلام
کی بعض احادیث کا تذکرہ کرنا مناسب ہے۔

حدیث اول {جسکو ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے روایت کیا
راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا خداوند عالم اوس چیز کو بھی جانتا
ہو واقع نہیں ہوتی اگر وہ ہوتی تو کیونکر ہوتی یا حق تعالیٰ کو فقط اوس چیز کا علم ہوتا ہے جو واقع ہوتی
ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ان الله هو العالم بالاشياء قبل كون الحق تعالى ههنا كوا دسكه واقع هونف سے پہلے جانتا ہے۔
الاشياء قال عز وجل افانكنا المستنسخ حق تعالى فواتا ہے کہ ہم اوان چیزوں کو لکھتے جلتے تھے جنکو کہ

مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَقَالَ لَاهِلِ النَّارِ
 وَلَوْ رَدُّوهُمُ إِلَى الْعَادِّ وَالْمَا نَهْوُ عَنْهُ وَاللَّهُمَّ
 لَكَادِبُونَ فَقَدْ عَلِمَ عَزَّوَجَلَّ أَنَّهُ
 لَوْ رَدُّوهُمُ إِلَى الْعَادِّ وَالْمَا نَهْوُ عَنْهُ
 وَقَالَ لِلْمَلَائِكَةِ لَمَّا قَالَتْ أَتَجْعَلُ
 فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَلِيُسْفِكَ
 الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَلِنُقَدِّسَ
 لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
 فَلَمَّا نَزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْهِ سَابِقُ الْأَشْيَاءِ
 قَدْ لَمَّا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهَا تَبَارَكَ رَبُّنَا وَتَعَالَى
 عُلُوُّ كِبِيرِ اخْلُقِ الْأَشْيَاءَ وَعَالِمُهَا سَابِقًا
 لِمَا شَاءَ كَذَلِكَ لَمْ يَزَلْ رَبُّنَا عَلِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا
 اور حضرت کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا علم جمیع ماکان و مایکون سے متعلق ہے۔
 اور آپ ﷺ شریفیہ افاننا الخ اور آیت مبارکہ لوردد الخ اور آیت مجیدہ انی اعلم الخ کے ساتھ استدلال فرمایا
 حدیث دوم جسکو ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے حدیث طویل کے ضمن میں نقل کیا ہے اور اوسکا
 حاصل یہ ہے کہ مامون رشید نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے قول واجب تعالیٰ لیسلوکم
 ایتکم احسن عملا کے معنی دریافت کیے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ
 انہ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ خَلِيقَةً لِيَسْلُوَهُمْ
 بِتَكْلِيفِ طَاعَتِهِ وَعِبَادَتِهِ لَا عَلَى
 سَبِيلِ الْامْتِحَانِ وَالتَّجْرِبَةِ لَا أَنَّهُ
 لَمْ يَزَلْ عَلِيمًا بِكُلِّ شَيْءٍ
 تم کر رہو اے تمہیں۔ اور اوس (حق تعالیٰ) نے اہل دوزخ سے
 ارشاد فرمایا ہے کہ اگر وہ (اہل دوزخ) پلٹا دیے جائیں تو اون
 چیزوں کی طرف عود کرینگے جس سے کہ وہ منع کیے گئے ہیں۔ اور
 وہ لوگ جو ٹپے ہیں پس حق تعالیٰ نے اس بات کو جان لیا کہ
 وہ اگر پلٹا دیے جائیں گے تو اون چیزوں کی طرف عود کریں گے
 جس سے وہ منع کیے گئے ہیں اور حق تعالیٰ نے فرشتوں سے جبکہ اونہوں نے
 عرض کیا تھا کہ آیا تو زمین میں اوس شخص کو پیدا کریگا جو اوس میں فساد
 کری اور خون بہائے اور ہم تیری حمیہ کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور تیری
 تقدیس کرتے ہیں۔ ارشاد فرمایا کہ میں اوس چیز کو جانتا ہوں جسکو
 کہ تم نہیں جانتے۔ پس حق تعالیٰ کا علم ہمیشہ ہر شے سے مقدم رہا قبل
 اسکے کہ وہ اشیاء کو پیدا کرے۔ اوسنے اشیاء کو پیدا کیا اور اون کو
 پہلے ہی جان لیا۔ ہمارا پروردگار ہمیشہ علیم سمیع اور بصیر رہا۔
 عبادت کی تکلیف کے ساتھ امتحان کرے لکن اس سے امتحان
 اور تجربہ کا حاصل کرنا مقصود نہ تھا اس لیے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ
 ہر ایک شے کا جانتے والا ہے۔

حدیث سوم۔ کتاب توحید میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے۔
 راوی کہتا ہے کہ میں حضرت کے پاس حاضر تھا میں نے کہا کہ۔
 الحمد للہ علی منتہی علمہ۔ {خداوند عالم کے لیے حمد ہے اس کے علم کے منتہا کی برابر۔
 پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لا تقل ذلك فإنه ليس لعلمه منتہی كما یسألہ کہ اس کے علم کے واسطے منتہا نہیں ہے۔

حدیث چہارم۔ کتاب توحید میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے
 راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے عرض کیا کہ آیا آپ کے نزدیک جو چیزیں گزر چکی ہیں اور
 وہ چیزیں جو قیامت تک ہونیوالی ہیں وہ علم خدا میں نہ تھیں پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔
 بلی قبل ان یخلق السموات والارض {ہاں ضرورت میں قبل اسکے کہ وہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کریں
حدیث پنجم۔ اسی کتاب میں حضرت سے منقول ہے۔ راوی نے عرض کیا کہ آیا آج کے دن
 کوئی ایسی شے واقع ہوتی ہے جو علم خدا میں نہ تھی حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لا بل کان فی علمہ قبل ان ینشئ {ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے علم میں ضرورت میں قبل اسکے
 السموات والارض۔ {کہ وہ آسمانوں اور زمین کو پیدا کریں۔

حدیث ششم۔ کتاب مذکور میں منقول ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق
 علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا آج کے دن کوئی ایسی شے واقع ہوتی ہے جو کل علم خدا میں
 نہ رہی ہو۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لا من قال هذا فافراہ اللہ۔ {ایسا (ہرگز) نہیں ہے جو شخص ایسا کہے خدا اس کو رسوا کرے۔
 میں نے عرض کیا کہ جو چیز گزر چکی ہے یا قیامت کے دن تک ہونے والی ہے آیا وہ علم خدا میں
 نہیں ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

بلی قبل ان یخلق الخلق۔ {ہاں (ضرور ہے) قبل اسکے کہ وہ مخلوق کو پیدا کریں۔

حدیث ہفتم۔ علل اشراق میں سماع سے منقول ہے کہ میں نے حضرت کو فرماتے ہوئے سنا کہ

ما رَدَّ اللهُ العذاب عن قوم قد { حق تعالیٰ نے عذاب کو کسی ایسی قوم سے رد نہیں کیا جسے
 اظلمهم الا قوم یونس ۱۰ } { سردن پر وہ (عذاب) سایہ کر چکا ہو سوا قوم حضرت یونس کے
 پس میں نے عرض کیا آیا عذاب نے اونکے سردن پر سایہ کر لیا تھا۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا
 نعم حتی نالوه با کفهم۔ { ہاں حتی کہ انہوں نے اوس (عذاب) کو اپنی تہیلیوں سے چھو لیا
 میں نے عرض کیا کہ یہ کیونکر ہوا۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

کان فی العلم المثلث عند الله { یہ امر اوس علم میں موجود تھا جو حق تعالیٰ کے پاس مثبت ہے
 عز وجل الذی لم یطلع علیہ احد } { اور اوس پر کوئی شخص مطلع نہیں ہوا کہ حق تعالیٰ اوس (عذاب)
 انه سیصره عنہم۔ { کو اون کو گون سے رد کر دے گا۔

حدیث ششم حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے۔ حضرت نے فرمایا کہ۔
 من زعم ان الله عز وجل { جو شخص یہ گمان کرے کہ حق تعالیٰ کے لیے کسی شے میں کوئی ایسی
 یبدولہ فی شیء لم یعلمہ { بات ظاہر ہوتی ہے جس کو وہ کل نہ جانتا تھا تو تم اوس سے
 امس قنا برء منہ۔ { بیزاری کرو۔

حدیث ششم جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ۔
 ان الله یقدم ما یشاء ویؤخر { حق تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے مقدم کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے
 ما یشاء ویحوم ما یشاء ویثبت { مؤخر کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے محو کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے
 ما یشاء وعندہ ام الكتاب۔ { ثابت کرتا ہے اور اوس کے پاس ام الكتاب (الحج محفوظ) ہے۔
 اور ارشاد فرمایا کہ۔

کل امر یریدہ الله فهو فی علمہ قبل { جس امر کا حق تعالیٰ ارادہ کرتا ہے وہ اوس کے علم میں ہوتا ہے قبل
 ان یوقعه ویس شیء یبدولہ الا قد { کہ اوس کو واقعہ کرے اور کوئی شے اوس کے لیے ایسی ظاہر نہیں ہوتی جو
 کان فی علمہ ان الله لا یبدولہ الا وقد { اوس کے علم میں نہ ہو بیشک حق تعالیٰ کو ایسی چیز نہیں ہوتی جو
 کان فی علمہ ان الله لا یبدولہ من جہل { پہلے سو اوس کے علم میں ہو بیشک اللہ کو کوئی چیز جہالت سے ظاہر نہیں ہوتی

حدیث دہم۔ کافی میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ۔
ما بدأ الله في شيء الا كان في علمه کسی امر میں حق تعالیٰ کو بدلائم نہیں ہوتا مگر یہ کہ حق تعالیٰ
 قبل ان یبدؤہ۔ { او اسکو قبل سے جانتا ہے۔

مذکورہ بالا احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی حدیثیں ہیں جنکا اس مقام پر وارد کرنا مناسب
 نہیں ہے۔ بہر حال اخبار مذکورہ و متروکہ سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم میں کسی
 قسم کا تغیر و تبدل متصور نہیں ہے۔

جناب شیخ ابو جعفر طوسی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

من قال بانه لا يعلم الشيء الا بعد جو شخص یہ کہے کہ خداوند عالم کسی شے کو اسی وقت جانتا ہے
 کونہ فقد کفر وخرج عن التوحید جبکہ وہ ہو چکتی ہے تو وہ کافر اور توحید سے خارج ہے۔

اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے بحار الانوار میں ارشاد فرمایا ہے کہ خداوند عالم کا ازلا وابد اجمیع اشیاء پر مطلع
 ہونا ہمارے مذہب کی ضروریات میں داخل ہے خواہ وہ اشیاء جزئی ہوں یا کلی۔ اور اسکو علم میں
 کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہو سکتا البتہ اس باب میں حکماء نے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں جتنا
 کر لیے خبریات کا علم حاصل نہیں ہے۔ اور قدما فلاسفہ نے علم واجب تعالیٰ کے بارہ میں سجد
 اختلاف کیا ہے اس مقام پر فلاسفہ کے بعض اقوال کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ بعض فلاسفہ
 اختیار کیا ہے کہ خداوند عالم کبھی کسی چیز کا اسوقت تک علم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ واقع نہ ہو۔

اور اسی قول کو ابو الحسن بصری اور ہشام بن حکم کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔ اور بعض روایات بھی اس
 دلالت کرتی ہیں اور گمان یہ ہے کہ ہشام بن حکم نے اس مذہب کو قبل اختیار مذہب حق اختیار کیا ہوگا
 یا اس کے کلام کو اس کے نقل کرنے والوں نے سمجھا نہ ہوگا اور جملہ مذاہب باطلہ کفر صریح اور ضرورت
 عقل و دین کے مخالف ہیں اور ان کے باطل ہونے پر قطعی دلیلین موجود ہیں پس جبکہ فرقہ حقہ نے اپنے
 ائمہ دین سے اس قسم کی حدیثیں نقل کی ہیں تو بدون ضرورت وہ حق تعالیٰ کی نسبت جہل کو کیونکر تجویز
 کر سکتے ہیں۔ حالانکہ علماء امامیہ کا تشریح باری تعالیٰ میں مبالغہ کرنا معلوم ہے۔ اور جبکہ علماء امامیہ کو نزدیک

اونکے ائمہ معصومین کے لیے ہی عہد ماکان و مایکون ثابت ہے جیسا کہ ائمہ معصومین کے معجزات اور
 جزو جامع اور مصحف فاطمہ اور لیلۃ القدر اور لیلۃ الجمعہ کی احادیث و اخبار سے ثابت ہوتا ہے
 توحیٰ تعالیٰ سے اوسکے ثبوت کا انکار کس طرح ہو سکتا ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ حضرات ائمہ دین علیہم السلام
 کی احادیث مذکورہ بالا پر نظر کرنے کے بعد لفظ مذکور کے معنی مجازی میں مستعمل ہونے اور اوسکے صحیح ہونے میں
 شبہ نہیں رہ سکتا بلکہ لفظ بد کے معنی مجازی میں مستعمل ہونے پر حدیث نبویؐ ہی دلالت کرتی ہے
 جو صحیح بخاری میں موجود ہے اور جناب شاہ عبدالغفری صاحب دہلوی نے بھی اوسکا اقرار فرمایا ہے۔
 چنانچہ ابن اثیر نے حدیث اربعہ میں بیان کیا ہے بد اللہ عز وجل ان یبتلیہم فی
 قضی بذلک وهو معنی البداء ہمنالان انقضاء سابق والبداء استصواب
 شی علم بعد ان لم یعلم وذلك على الله غير جائز۔ اتنے جسکا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث
 میں بد سے قضا مراد ہے اس لیے کہ قضا سابق ہے اور بد اسے کسی شے کی خوبی کا معلوم نہ ہونیکا بعد
 معلوم ہونا مراد ہوتا ہے جو حق تعالیٰ پر جائز نہیں ہے۔ اس مقام سے واضح ہوا کہ اگر حضرات فضیلت
 لفظ بد کے غیر معنی معروف میں استعمال کر نیکی اپنی تشنیع کا منشا قرار دیں تو ساقط از اعتبار ہوگا۔ اس لیے
 کہ ابن اثیر کی تحریر سے اوس (لفظ بد) کا غیر معنی معروف میں مستعمل ہونا معلوم ہوا لہذا تشنیع کی معنی
 یا مشترک ہوگی اور یہ کلام اوس تقدیر پر کیا جاتا ہے جبکہ غیر معنی معروف میں لفظ بد کے مستعمل نہ ہونیکا
 ارجحیل مجاز ہونا تسلیم کر لیا جائے والا بیان سابق سے معلوم ہوا کہ ہمارے بعض علماء اعلام نے
 اوس معنی کے جو لفظ بد سے شیعوں کی مراد ہے حقیقی ہونے کا دعوے فرمایا ہے اور اگر مخالفین کے
 نزدیک خداوند عالم کا بد کے معنی مجازی کے ساتھ متصف کرنا جائز نہیں ہے اور اسی مطلب کو منشا
 تشنیع قرار دیتے ہیں تو اس امر کا باطل ہونا بھی نہایت ظاہر ہے اس لیے کہ ہم غریب بیان کرنے کے
 کہ اوس معنی کے ساتھ حق تعالیٰ کے متصف ہونیکا جائز ہونا باتفاق اہل اسلام ثابت ہے۔
 پس واضح ہو کہ ہمارے نزدیک بد اسے کسی راسے کی تغیر کا بدون تغیر واقعی ظاہر ہونا مراد ہے جیسا کہ
 حضرات معصومین علیہم السلام کے احادیث اور حضرات علماء اعلام کے اقوال سے مستفاد ہوتا ہے۔

اور اس مطلب کا حال یہ ہے کہ بعض امور مقدمہ میں کسی مصلحت سے کبھی تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات انبیاء و اوصیاء علیہم السلام کو بعض امور کے مقدمہ میں نیکو علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے حسب مصلحت متغیر ہونیکا علم حاصل نہیں ہوتا یا اس کے حسب مصلحت متغیر ہونیکا علم حاصل ہوتا ہے۔ مگر اس کے ظاہر کرنے پر مامور نہیں ہوتے۔ اور اس مطلب پر اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ پس جو شخص کہ اس باب میں فرقہ حقہ پر شیخ کر گیا وہ جملہ اہل اسلام پر شیخ ہوگی اور وہ اسلام سے خارج ہوگا۔ اور اس تقدیر پر اس کو ہمارے ساتھ اہل اسلام میں کلام کرنا سزاوار ہوگا اور خصوص مذہب شیخ میں کلام کرنا زیانہ ہوگا اور حال کلام یہ ہے کہ جناب باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے لکل اجل کتاب یحیو اللہ ما یشاء و یشیت و عندہ ام الکتاب اور اس آیت شریفہ کے ظاہر الفاظ پہلے مقدمہ پر دلالت کرتے ہیں جسے بعض امور مقدمہ کا متغیر اور قابل محو و اثبات ہونا ثابت ہوتا ہے۔ امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں بیان کیا ہے کہ اس آیت شریفہ کے باب میں دو قول ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ یہ محو و اثبات ہر ایک چیز کو شامل ہے جیسا کہ ظاہر لفظ کا مقتضا ہے اس بنا پر رزق کا محو کرنا اور زائد کرنا اور اسی طرح عمر اور سعادت و شقاوت اور ایمان و کفر وغیرہ جملہ امور اس (آیت شریفہ) کے مدلول میں داخل ہونگے اور اسی کو عمر بن سعید نے اختیار کیا ہے۔ اور اسی مطلب کو جابر بن عبد اللہ انصاری نے حضرت رسول خدا سے نقل کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت شریفہ فقط بعض امور کے ساتھ مخصوص ہے اس قول کی بنا پر ان امور مخصوصہ کی تعلیم میں اختلاف ہوا ہے۔ پس بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے پہلے حکم کا نسخہ کرنا اور دوسرے حکم کا اس کے عوض ثابت کرنا مراد ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے گناہوں کا اولاً ثابت کرنا اور بعد تو بہ او کا محو کرنا مراد ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے رزق اور مصیبت کا محو یا ثابت کرنا۔ اور بندہ کی دعا و نضرہ کرنے یا صدقہ دینے پر اس کا ثابت یا محو کرنا مراد ہے اور اس محو و اثبات کا فائدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے حوائج میں خلق سے کنارہ کریں اور جناب باری عزاسمہ کی طرف رجوع کریں۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اس سے خداوند عالم کا اپنے

کسی حکم کو اس طرح زائل کرنا مردوست ہے کہ کسی شخص کو اس پر اطلاع حاصل نہ ہو۔ اور امام فخر الدین رازی نے ان اقوال کے علاوہ دیگر اقوال کو بھی نقل کیا ہے لیکن چونکہ ان کے نقل کرنے سے کوئی غرض متعلق نہ تھی اس لیے ان سے اعراض کیا گیا۔

پس اب ان اقوال میں جن کو مخالفین کے امام نے نقل کیا ہے تاہل کیا جائے کہ آیا ان اقوال کے مدلول اور مقدمہ اول کے مفاد میں جبکو معنی بد متضمن ہیں کسی قسم کا تفاوت ہر یا نہیں اور بالانہیمہ امام مذکور نے اپنی بعض تصنیفات میں سلیمان بن جریر سے نقل کیا ہے۔

ان ائمة الرافضة وضعوا القول
بالبداة لشيعةهم فاذا قالوا انه سيكون
لهما امر وشوكة ثم لا يكون الا امر على ما
اخبروه قالوا بئله تعالى فيه -

یعنی رافضیوں کے اماموں نے اپنے شیعوں کے لیے بد کے قول کو وضع کیا ہے پس جبکہ وہ کہتے ہیں کہ عنقریب نیکو امر و شوکہ حاصل ہوگی بعد ازان اونکی خبر کے مطابق امر واقع نہیں ہوتا تو کہہ دیتے ہیں کہ خدا کے لیے آمین بدابو ہے۔

اور امام مذکور نے دوسرے مقام پر بیان کیا ہے کہ رافضی لوگ خداوند عالم پر بد کے جائز ہونے کو تجویز کرتے ہیں اور اس کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ کسی شے کا اعتقاد کرے بعد ازان اس کے لیے پہلے اعتقاد کا خلاف ظاہر ہو اور انہوں نے اس باب میں آیہ شریفہ بحوالہ اللہ صا لیشاء و یثبت وعندک امم الکتاب کے ساتھ استدلال کیا ہے۔

اور عبارت مذکورہ سے امام مذکور کی بددیانتی کا کئی طرح ثبوت ہوتا ہے۔

اول۔ یہ کہ اگرچہ اہل سنت و جماعت ہمارے ائمہ دین علیہم السلام کو معصوم نہیں جانتے لیکن ان میں سے اکثر لوگ ان حضرات کے عادل و مقدس و متبرع اور زاہد ہونے کے قائل ہیں بلکہ ان حضرات کے واجب اطاعت ہونیکا اظہار کرتے ہیں تاہینکہ اگر علماء امامیہ و نیکو کسی عالم سے ایسے اقوال نقل کرتے ہیں جو دربارہ حضرات ائمہ طاہرین علیہم السلام اس کے بعد اعتقاد ہونے پر دلالت کرتے ہوں تو ان کے علمائے حتمی الوسع اس عار کو اپنے لیے گوارا نہیں کرتے اور نقل مذکور کے صحیح ہونیکا تسلیم نہ کرنے کے ساتھ اس سنگ عار کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا اپنے اس عالم سے تبرا اور بیزاری کرتے ہیں بخلاف اس امام

اہل سنت و جماعت کے کہنے اپنے لیے کمال جیانی گو گوارا اور اسلام کے ظاہری پردہ کو درجہ
 اور آیت شریفہ قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فی القربی سے عدول کر کے خسران
 و آخرت کو اختیار کیا ہے مگر حقیقت امر یہ ہے کہ مقتضائے کل اثناء بدتر شرح بمعافیہ۔ جملہ

اہل سنت و جماعت اپنے باطن میں حضرات ائمہ طاہرین ۱۲ کے ساتھ اوسی قسم کی بدعتقاد ہی رکھتے ہیں جیسی
 کہ ان کے امام مذکور سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بطاہر وہ حضرات اہل بیت علیہم السلام کے تابع ہوتے
 اور سفینۃ الہدایت کے راکب ہیں لیکن انہیں اور اپنی آپکو دوستداران اہل بیت علیہم السلام میں شمار کرتے ہیں
 ووم۔ یہ کہ معنی بد او اس سے زائد نہیں ہیں جبکہ اہل سنت و جماعت کے امام مذکور نے آیت شریفہ
 يحول الله ما يشاء الخ کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ پس معلوم نہیں کہ مخالفین کی زبان کیوں گویا
 کرتی ہے کہ وہ شیعوں اور ان کے اماموں پر اوسی امر کے ساتھ تشبیہ کرتے ہیں جبکہ ان کے اہل مذہب
 خود لکھتے ہیں۔ علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے آیت شریفہ کی تفسیر میں بیان فرمایا ہے کہ یہ محو و اثبات
 ہر ایک چیز کو شامل ہے۔ پس وہ رزق کو محو بھی کرتا ہے اور زائد بھی کرتا ہے اسی طرح عمر کو محو بھی کرتا
 ہے اور دیر بھی کرتا ہے اسی طرح سعادت و شقاوت وغیرہا کو محو بھی کرتا ہے اور ثبات بھی کرتا ہے
 اور اس قول کو حضرت عمر بن خطاب اور ابن مسعود اور ابن وائل اور قتادہ سے نقل کیا ہے اور ابو قتادہ
 ابن مسعود سے اس دعا کو نقل کیا ہے۔

اللهم لئن كنت كبتني في الاشقياء
 فاثبتني في السعداء فانك تحو ما تشاء
 وثبتت وعندك ام الكتاب -

پر روگدار اگر تو نے مجھ کو اشقیاء میں لگھا ہے تو مجھ کو سعداء
 میں ثابت کرے اس لیے کہ تو جس چیز کو چاہتا ہے محو کرتا ہے
 اور ثابت کرتا ہے اور تیرے پاس ام الكتاب ہے۔

اور اس مقام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام رازی نے جس طرح کہ شیعوں کے اماموں کی مخالفت کے
 طریقہ پر رفتار کو اختیار کیا ہے اوسی طرح انہوں نے اپنے امام اور پیشوا سے مذہب کی مخرجات کو
 بالکے طاق رکھ دیا ہے۔ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ هو الذي خلقكم من طين تراب
 قضی اجل و اجل مسمی عندہ جناب علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے اس آیت شریفہ کی تفسیر

ذیل میں ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ لفظ قضی اجل میں اجل سے وہ زمانہ مراد ہے جو اس کی
 ولادت کے وقت سے وفات تک واقع ہوتا ہے اور لفظ واجل مسیحی عندہ میں اجل مسیحی
 سے وہ زمانہ مراد ہے جو اس کی وفات کے وقت سے قیامت تک واقع ہوتا ہے۔ اور اس کی وفات
 خدا کے سوا کوئی دوسرا شخص نہیں جانتا پس جو وقت کہ کوئی مرد صالح صلوٰۃ رحمہ بجا لاتا ہے تو حق تعالیٰ
 اس کی حیات کے وقت کو زائد کر دیتا ہے یا اس کے ایک ماہ محدود کو اس مقدار میں سے خد
 کرتا ہے جو اس کی وفات اور قیامت کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ اور اس (زمانہ محدود) کو
 اس کی حیات کے زمانہ میں منضم کر دیتا ہے۔ اور اگر وہ مرد صالح نہیں ہے اور صلوٰۃ رحمہ کو بجا نہیں لاتا
 تو اس کے زمانہ حیات میں سے کسی قدر زمانہ کو کم کر دیتا ہے اور اس (زمانہ) کو قیامت کی
 زمانہ میں منضم کر دیتا ہے۔ اور آیت شریفہ وصالی عمر من معمر ولا ینقص من عمرہ الا فی
 کتاب کے یہی معنی ہیں۔ اور کچھ کلام کے بعد فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں جو صلوٰۃ رحمہ کا
 موجب یا دتی عمر ہونا اور صدقہ کا موجب یا دتی اجل ہونا۔ اور حق تعالیٰ کا حضرت یونسؑ کی
 قوم کے لیے عمروں کا زائد کر دینا وغیرہ منقول ہوا ہے وہ اس مطلب کی ساتھ منافات نہیں کہتا
 جسکو کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اور علامہ زرخشری نے کعب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے حضرت
 عمرؓ سے جبکہ ان (حضرت عمرؓ) کے شکم میں ضربت لگی عرض کیا کہ کاش تم خداوند عالم سے دعا کرتے
 کہ وہ تمہاری موت کو موخر کر دیتا حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا کہ آیا حق تعالیٰ نے نہیں فرمایا
 فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة ولا ینتقلون اسکے جواب میں کعب نے
 کہا کہ جس طرح حق تعالیٰ نے اسکو فرمایا ہے اسی طرح اسی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ وصالی عمر من معمر الخ
 اور نیز علامہ زرخشری نے بیان کیا ہے کہ اسی مطلب کی طرف حضرت سول خداؐ فرماتے ہیں
 ان الصدقة والصلوة لعمران الدیار بے شک صدقہ اور صلوٰۃ رحمہ کا نیکو آباد کرتے ہیں
 وتزیدان فی الاعمار۔ [اور عمروں کو زائد کرتے ہیں۔]
 اور نیز علامہ مذکور نے فرمایا ہے کہ زبانوں پر جاری ہے۔

اطال الله بقائك وفسح في صدقتك { خدا تمہاری بقا کو دیر کرے اور تمہاری مدت میں کٹاؤں کی عطا فرمائے
اور یہ جو کچھ کہ مذکور ہوا اس مطلب پر بخوبی دلالت کرتا ہے جس کے کہ ہم درپے ہیں۔
اس کے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے

فلما اسلما وتلاه للجبين ونادى بناه ان { پس جبکہ اون دونوں نے اطاعت کی اور اونکو پیشانی کو رخ
یا ابراہیم قد صدقت الرویاء انا { گرایا اور ہم نے اونکو ندا دی کہ اے ابراہیم تمہاری شکایت کی
کذلك بنی المحسنین { یا رسول اللہ! یہ لوگوں کی تصدیق کی ہم نیکوں کو اسی طرح جزا دیتے ہیں۔

اس آیت شریفہ کی تفسیر میں قاضی بیضاوی نے تحریر فرمایا ہے کہ اس آیت شریفہ کے ساتھ اون لوگوں نے
استدلال کیا ہے جو نسخ فعل کو اس (فعل) کے افع ہوئے پہلے تجویز کرتے ہیں اس لیے کہ حضرت
ابراہیم ؑ اس قول کی بنا پر جسکو حق تعالیٰ نے جناب اسمعیل ؑ سے نقل فرمایا ہے یا ابت افع
صا تو صراون (حضرت اسمعیل ؑ) کے کفر کی پر مامور تھے جو حامل نہیں ہوا۔ اور جناب علامہ
علیہ الرحمہ نے تہذیب میں فرمایا ہے کہ کسی شے کا اس کے فعل سے پہلے منسوخ ہو جانا اجماعاً جائز
اس لیے کہ عاصی اور کافر سے نسخ و منسوخ دونوں کا خطاب متعلق ہوتا ہے۔ کلام اسمین ہے کہ کسی فعل کا
حضور وقت کے قبل نسخ کرنا جائز ہے یا نہیں۔ پس معتزلہ و سکو تجویز نہیں کرتے اور اشاعرہ و سکو
جائز ہونیکو تجویز کرتے ہیں۔ اور علامہ علیہ الرحمہ نے نہایت الاصول میں فرمایا ہے کہ کسی شے کے قبل
فعل منسوخ ہونے کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ اسکا انقضاء وقت کے بعد منسوخ ہونا اور اس قسم کے جواز میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے
اس لیے کہ فعل واحد کافی الحال مقرون بمصلحت ہونا اور آئندہ متضمن مفسدہ ہونا جائز ہے۔

دوسری قسم۔ اسکا حضور وقت کے قبل منسوخ ہونا اور اس قسم کے جواز میں اہل اسلام نے اختلاف کیا ہے۔
پس معتزلہ و بعض اصحاب ابو حنیفہ اور شافعیہ میں سے ابو بکر صیرفی نے اسکو منع کیا ہے اور اشاعرہ
اور اکثر شافعیہ نے اسکو جواز کو اختیار کیا ہے اور حق یہ ہے کہ وہ جائز نہیں ہے۔ اور علامہ علیہ الرحمہ
تہذیب میں اس طرح استدلال کیا ہے کہ اگر کسی فعل کا قبل حضور وقت منسوخ ہونا جائز ہو تو بہ لازم آئے گا

اسی لیے کہ بد کے لیے چار شرطیں ہیں پہلی شرط فعل کا متحد ہونا۔ دوسری شرط وجہ کا متحد ہونا۔
 تیسری شرط وقت کا متحد ہونا۔ چوتھی شرط محکف کا متحد ہونا۔ اور مانحن فیہ میں یہ چار شرطیں
 متحقق ہیں۔ اور شراح عمیدی نے شرح تہذیب میں فرمایا ہے کہ علماء نے نسخ کے قبل حصہ وقت
 جائز ہونے میں اختلاف کیا ہے مثلاً شارع علیہ السلام اول روز میں ارشاد فرمایا کہ غروب آفتاب کے
 قریب دو رکعت نماز کا پڑھنا واجب ہے اور زوال آفتاب کے وقت ارشاد فرمایا کہ غروب
 آفتاب کے وقت اس نماز کا پڑھنا جائز نہیں ہے جس کا کہ ہم نے امر کیا تھا پس ہماری جملہ اصحاب
 اور جمہور معتزلہ اور ابو بکر صیرفی شافعی اور بعض حنابلہ نے اسکو تجویز نہیں کیا اور اشاعرہ اور اکثر
 شافعیہ نے اسکو تجویز کیا ہے اور مصنف علیہ الرحمہ نے قول اول کو اختیار فرمایا ہے اور وہی حق ہے
 اسی لیے کہ اگر اس قسم کی نسخ جائز ہو تو بد لازم آئے گا جس سے حق تعلقے پر کسی چیز کا مخفی ہونیکے بعد ظاہر
 ہونا مراد ہے اور چونکہ تالی باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہوگا۔

اور بیان ملازمست یہ ہے کہ بد کی چار شرطیں ہیں فعل۔ اور اس کا وقت۔ اور اس کی وجہ۔ اور محکف
 اور صوت تزلج میں یہ چاروں شرطیں موجود ہیں۔ اور بطلان تالی کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا جاہل ہونا
 بالاجماع جائز نہیں ہے۔ انتہی بعض کلامہ۔ اور اس کلام کو نقل کرنیے وفائدہ جلیل الشان محال ہوگا۔
 پہلا فائدہ بعض امور مقدمہ میں تغیر و تبدل کا واقع ہونا اگرچہ یہ تغیر لوج محو و اثبات میں ہوتا ہے
 اور لوج محفوظ میں نہیں ہوتا۔

دوسرا فائدہ اشاعرہ کا نسخ کو قبل حضور وقت عمل تجویز کرنا اور یہ قول درحقیقت حق تعالیٰ پر بد
 اسی وجہ سے واقع ہونیکو مستلزم ہے جو کسی طرح جائز نہیں ہے۔ پس اس مقام سے اشاعرہ کی خیرگی
 ملاحظہ کرنیکے قابل اور ان کا طریقہ غیر مرضیہ پرسلو کی کرنا مائل کرنیکے لائق ہے۔ اور باوجود اسکے
 وہ فرقہ اشاعرہ پر تجویز بد کے سلسلہ تشیع کرتے ہیں حالانکہ وہ نکادہ من ہمت الہی کشفاتوں سے منتر
 اور مبتلا ہے اور خود اشاعرہ اس عقیدہ فاسدہ کو اختیار کرتے اور مورد مذمت ملام ہوتے ہیں
 اور ان کے اس عقیدہ فاسدہ پر صحابہ جنفیہ اور بعض شافعیہ کی شہادت موجود ہے۔

وذلك امر ليصالح الشكلى - { اور یہ ایسا عجیب امر ہے جو زن پسر مردہ کو بھی خندہ میں لاتا ہے۔
اور جبکہ مقدمہ اولیٰ کی توضیح سے فراغ حاصل ہو چکا تو اب مقدمہ ثانیہ میں کلام کرتے ہیں جسکو کہ معنی
مقتضیٰ میں ہیں پس وہ بھی خاصہ و عامہ دونوں میں اقبیل مسلمات ہے اور کسی شخص کو اس کے
انکار کرنے کی مجال نہیں ہے۔ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

فلولا كانت قریہ امنت فتنعوا ایمانہا پس ہرگز کوئی قریہ ایسا نہیں ہوا جو ایمان لایا ہو اور اسکو
الاقوم یونس لما اٰمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا و متعنا ^{ہم} ایمان لائی تو ہم نے اسے حیات دنیا میں رسوائی کے
الی حین ۵ پارہ ۱۱ سورہ یونس رکوع ۹ عذاب کو دور کر دیا۔ اور انکو ایک مدت معینہ تک بہرہ مند کیا

جناب قاضی ناصر الدین بیضاوی نے اس آیت شریفہ کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے
حضرت یونس علیہ السلام کو اہل نینو کی طرف مبعوث فرمایا پس انہوں (اہل نینو) نے حضرت یونس
علیہ السلام کی تکذیب کی اور اوپر اصرار کیا۔ پس حضرت یونس ۴ نے اون لوگوں سے فرمایا کہ تم
تین روز کے عرصہ میں اور بعض علماء کے بیان کی بنا پر چالیس روز کے عرصہ میں عذاب نازل ہو گا
پس جبکہ وقت عذاب قریب پونچا تو ابرسیاہ اور دھوین سے آسمان پر ہو گیا اور وہ (ابرسیاہ و
دھوان) استقد زینچا ہوا کہ اسکی وجہ سے تمام راستے تیرہ و تاریک ہو گئے۔ پس اہل نینو نے توبہ کی
اور حضرت یونس ۴ کی جستجو کی۔ اور جبکہ انہوں نے حضرت یونس ۴ کو نہ پایا تو انکو یقین ہوا کہ حضرت
یونس ۴ نے جو کچھ فرمایا تھا وہ سب صحیح و درست تھا۔ اور یہ وہی عذاب ہے جسکا حضرت یونس نے
وعدہ فرمایا تھا۔ پس اون لوگوں نے گریہ و رونا شروع کیا اور اپنی عورتوں اور حیوانوں کو بگل کٹ
لے گئے اور بچوں کو اونکی ماؤں سے جدا کیا۔ اور باواؤں کو گریہ کرنا شروع کیا اور توبہ کی اور ایمان کا اظہار
کیا۔ پس حق تعالیٰ نے اوپر رحم کیا اور عذاب کو اسے برطرف کر دیا۔ اور علامہ طبرسی علیہ الرحمہ نے
تفسیر مجمع البیان میں بیان کیا ہے کہ حضرت یونس ۴ کا قصہ حبیبہ بن حبیر اور سدی اور وہب
وغیرہم سے منقول ہوا ہے یہ ہے کہ حضرت یونس ۴ کی قوم قریہ نینو میں رہتی تھی جو زمین و جبل میں

واقع ہے اور حضرت یونسؑ اُن کو اسلام کی طرف دعوت کرتے تھے اور انہوں نے انکار کیا حضرت
یونس علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم ایمان نہ لاؤ گے تو تین روز کے عرصہ میں تم پر عذاب نازل
ہوگا۔ پس حضرت یونسؑ کی قوم نے باہم کہا کہ ہم یونسؑ کو کاذب اور دروغ گو نہیں جانتے۔
پس اگر انہوں نے آج کی شب اسی قریہ میں بسر کی تو سمجھ لو کہ عذاب نازل نہ ہوگا۔ اور اگر انہوں نے
آج کی شب اس قریہ میں بسر نہ کی تو یقین سمجھو کہ عذاب نازل ہوگا۔ پس جبکہ شب ہوئی تو جو شب
حضرت یونسؑ باہر تشریف لیکے۔ پس جبکہ صبح ہوئی تو عذاب نے ان پر احاطہ کیا۔ وہ کہتا ہی
کہ آسمان میں بڑی سیاہ پیدا ہوا اور دھان شدید بہم پونچھا اور وہ نیچے اترنے لگا۔ تاہیں کہ ان کی شہر کو
گھیر لیا اور ان کے بالا خلع نے سیاہ ہو گئے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عذاب خدا اُن لوگوں کے
سر پر دو ٹکٹ میل کی مسافت تک آگیا تھا۔ پس جبکہ حضرت یونسؑ کی قوم نے اس حال کو
بچشم خود مشاہدہ کیا تو اپنے ہلاک ہونے کا یقین کیا۔ اور حضرت یونسؑ کی جستجو کی۔ اور حضرت کو
اپنے درمیان نہ پایا۔ پس عورتوں اور بچوں کو اپنے ہمراہ لیکر جنگل کی طرف روانہ ہوئے اور کربا میں
کپڑے پہن لیے۔ اور خلوص نیت کے ساتھ توبہ کی اور ایمان لے لے۔ اور ماؤں اور بچوں میں جدائی
ڈالی پس گریہ وزاری کی آوازیں اُن کے درمیان بلند ہوئیں اور تضرع وزاری بہت کی اور حضرت یونسؑ
ایمان لایکا اظہار کیا اور کہنے لگے کہ اُمّنا کما کذبہ یونسؑ۔ پس جست آئی اُن کے حال پر
شامل ہوئی اور اُن کی دعا مستجاب ہوئی اور حق تعالیٰ نے عذاب کو اُن کے سر سے برطرف کیا۔ اُنہی
ترجمہ بعض کلامہ حمد اللہ تعالیٰ۔ اور روضۃ الصفا میں یہ قصہ اس طرح مرقوم ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام
اپنی قوم سے فرمایا کہ عنقریب تم پر عذاب خدا نازل ہوگا کہنے لگے کہ یہ کلام منجملہ مفتريات ہے اور تو
حضرت یونس علیہ السلام دوست بدعا ہو کر عرض کی یا رب ان قوم کی کذبوں کی خاطر انزل علیہم
لقمتک استجابت دعا کے آثار حضرت یونسؑ بظاہر ہوئے اور اپنے اہل و عیال کے ساتھ اپنی قوم سے
باہر چلے جائیکا ارادہ فرمایا اور نکلنے کے وقت اہل مینواس سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا اِنَّ الْعَذَابَ
يَا يَتٰكُمۡ بَعْدَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ اس کلام کو زبان مبارک سے بیان فرمایا اور اُن طرف کی پانچوں

ایک پہاڑ کی طرف تشریف لیجئے گا قصد کیا جبکہ بل نینو پر غلاب کے آثار نمایاں ہوئے
اور حضرت یونسؑ کی جستجو کی اور انکو نہ پایا تو سب نے مضطر ہو کر ایک تودہ ریگ کے قریب جمع
کیا جو بعد ازاں قتلِ رصاد اور قتلِ تودہ کے ساتھ موسوم ہوا۔ اور عورتوں اور چوپاؤں کے
بچوں کو انکی ماؤں سے جدا کیا اور خاکستر کو اپنے سر و پیڑ والا اور اپنے پاؤں کے نیچے کھائے پچھلے
اور نضرع وزاری اور گریہ و ہتھیلی مین شغل ہوئے۔ اور جبکہ چالیس روز کی مدت اسی حال پر بسر ہوتی تو
حق تعالیٰ نے فرشتوں کی شفاعت سے حضرت جبریلؑ کو غلاب کے برطرف کرنے پر مامور فرمایا۔
جب غلاب دور ہوا اور حضرت یونسؑ کو اوپر اطلاع ہوئی تو حضرت یونسؑ اس خیال سے داخل میوہ
نہ ہوئے کہ صبا و او انکی قوم اور انکو کذاب جلے۔ انتہی مطلوب من کلام روضۃ الصفا۔

اور علماء رحمہ اللہ کی یہ عبارتیں مقدمہ ثانیہ میں صریح ہیں۔ اور حق تعالیٰ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے
وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً [اور ہم نے موسیٰ سے تیس شبوں کا وعدہ کیا اور انکو
واقمناھا بالعشر۔] [تیس شبوں کے ساتھ کامل کیا۔]

کتاب حبیب السیر میں مرقوم ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بکرات و مرآت من
کیا کہ ہر ایک جدید تشریف کی حاجت ہے تاکہ ہم اس کے مقتضا پر عمل کریں اور حضرت موسیٰؑ نے
اس مطلب کو بارگاہِ احدیت میں عرض کیا۔ ارشاد ہوا کہ کوہ طور پر اگر تیس روز تک وزہ کھوتا کہ
تمہارا سوال مقبول ہو۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت ہارون علیہ السلام کو درمیان قوم
اپنا خلیفہ قرار دیکر جانبِ بریہ روانہ کیا اور صلحاً بنی اسرائیل میں سے شتر آدمیوں کو ہمراہ لیکر
کوہ طور کی طرف حرکت فرمائی اور منزل مقصود پر پہنچ کر غرہ ماہ ذیقعدہ سے سولہ ماہ تک وزہ میں
مشغول رہا اور وحی الہی کے موافق اس کے سولہ ماہ ذیحجہ کے عشرہ کو بھی منعم کیا جیسا کہ حق تعالیٰ
ارشاد فرمایا ہے وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً واقمناھا بالعشر۔ چونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور
اوس مدت معینہ سے کچھ روز زائد توقف فرمایا جسکا کہ اپنی قوم سے وعدہ کیا تھا لہذا بنی اسرائیل
مضطرب ہو کر حضرت ہارون علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ حضرت موسیٰؑ کے وعدہ

وعدہ خلافتی ظاہر ہوئی اور ہیکو معلوم نہیں کہ ہماری قوم کے بزرگ اور محترم لوگوں کو کہاں لے گئے ہیں اور ہیکو خوف ہے کہ موسیٰ نے ان کو کہیں قتل نہ کر دیا ہو۔ انتہی المقصود من کلامہ۔

اور اسی طرح صاحبِ وضتہ اصفیٰ نے بھی اس قصہ کو ذکر کیا ہے۔

اور حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ایک روز حضرت عیسیٰ روح اللہ کا ایک قوم کے پاس سے گذر ہوا جنہوں نے ایک عروس کو آراستہ کیا تھا اور اس کو شوہر کے گھر لیجاتے تھے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اوس (عروس) کے حال کا تفحص فرمایا لوگوں نے بیان کیا کہ اے روح اللہ یہ فلان عورت ہے اور فلان شخص کی بیٹی ہے اور سکا عقد کیا ہے اور شوہر کے گھر لیے جاتے ہیں حضرت عیسیٰ نے فرمایا کہ آج کے روز اس کو شادی دے دو اور کے ساتھ لیجاتے ہیں اور کل اوپر گریہ کینگے۔ ایک شخص نے حضرت کی خدمت میں عرض کیا کہ بس سب ہی اوپر گریہ کریں گے حضرت نے فرمایا کہ آجکی شب میں یہ عروس مرجائیگی پس جو لوگ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لائے تھے انہوں نے کہا صدق اللہ ورسولہ اور جو لوگ کہ منافق تھے انہوں نے کہا کہ صبح قریب ہے اور کا صدق و کذب ہر دو جانیگا پس جبکہ صبح ہوئی تو اوس (عروس) کو بحال ہمارے زندہ پایا اور حضرت عیسیٰ کی خبر کا کوئی اثر نہ دیکھا۔ پس لوگوں نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ نے اوس (عروس) کے آجکی شب مرجائیگی خبری تھی حالانکہ وہ زندہ ہے حضرت عیسیٰ نے ارشاد فرمایا یفعل اللہ ما یشاء تم لوگ میرے ہمراہ آؤ تاکہ اوس عروس کے پاس چلیں اور حقیقت مر کو دریافت کریں پس حضرت اون لوگوں کو ہمراہ لیکر دروازہ عروس پر پہنچے اور دروازہ پر آکر کہا پس عروس کا شوہر باہر آیا اوس سے حضرت عیسیٰ نے ارشاد فرمایا کہ تم اپنی زوجہ سے ہمارے لیے اجازت لو تاکہ ہم اوس ملاقات کریں پس شوہر عروس سے حقیقت حال کی خبر دی عروس نے نقاب کو اپنے سر پر کیا اور حضرت عیسیٰ داخل ہوئے اور عروس سے ارشاد فرمایا کہ آجکی شب تجھے کونسا عمل صادر ہوا عروس نے کہا کہ میں نے کوئی عمل نہیں کیا مگر یہ کہ جو سابق میں کیا کرتی تھی۔ ہر شے مجھے کو میرے دروازہ پر ایک فقیر آیا کرتا تھا اور میں اس کو کچھ دینا کرتی تھی اور اس شب جبکہ جو شب عروسی تھی میں اپنے اور میں مشغول تھی اور

اسی طرح میرے اہل خانہ میں بھی ہر ایک شخص اپنے اپنے کام میں مشغول تھا جبکہ وہ سائل آیا اور اس نے سوال کیا تو کسی شخص نے اس کو جواب نہ دیا تاہم ایک نے اپنی آواز کو کئی مرتبہ بلند کیا جبکہ اس کی آواز میرے گوش زد ہوئی تو میں جملہ مردان خانہ سے پوشیدہ ہو کر اوٹھی اور حسب معمول اس کو کچھ دیدیا۔ حضرت عیسیٰ نے فرمایا کہ اپنے مقام سے اونٹ نہ کھڑی ہو جبکہ وہ عروس اونٹ نہ کھڑی ہوئی تو اس کے کپڑوں کے نیچے ایک مار سیاہ موجود تھا جس نے اپنی دم کو اپنے دانتوں میں دبا رکھا تھا۔ پس حضرت عیسیٰ نے فرمایا کہ اس صدقہ کی برکت سے جو شب کو تجھے عطا ہو گا وہ اتنا ہیہ بلا تجھے برطرف ہو گئی۔ اور اسی طرح حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ایک نور ایک یہودی کا حضرت رسول خدا ص کی طرف سے گذر ہوا جبکہ اس نے حضرت کو دیکھا تو کہا السلام علیک پیغمبر خدا نے اس کے جواب میں فرمایا علیک صحابہ نے عرض کیا کہ اس یہودی نے سلام نہیں کیا مگر موت کے ساتھ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ میں نے ہی اس کے مطابق اوپر رد کیا ہے۔ بعد ازاں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اس کی گدی مار سیاہ کاٹے گا اور وہ اس سبب سے مر جائے گا۔ پس وہ یہودی وہاں سے چلا گیا اور لکڑی کا ایک پستارہ اپنے سر پر اوٹھا کر اسی راہ سے پہنچا۔ پیغمبر خدا نے فرمایا کہ لکڑی کے اس پستارہ کو اپنے سر سے اتار دو جبکہ اس نے پستارہ کو نیچے رکھا تو لوگوں نے اس کے اندر ایک مار سیاہ کو دیکھا کہ اس نے لکڑی کو اپنے دہن میں لے رکھا ہے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اے یہودی آج کے روز تو نے کیا عمل کیا ہے۔ اس نے عرض کیا کہ اس کے سوا کوئی عمل نہیں کیا کہ جب میں اس پستارہ کو اوٹھا ہی ہوا آتا تھا تو میرے پاس دو روٹیاں تھیں میں نے ایک کو کھا لیا اور دوسری کو تصدق کر دیا۔ پس پیغمبر خدا نے ارشاد فرمایا کہ اسی صدقہ کی وجہ سے یہ بلا تجھے دفع ہو گئی اور فرمایا کہ ان

الصدقة تدفع مיתה السوء عن الانسان۔

اسی طرح حدیث میں وارد ہوا ہے کہ حق تعالیٰ نے ایک نبی پر وحی نازل کی کہ تم فلاں بادشاہ کو یہ دو کہ تم فلاں وقت ہلاک ہو گے۔ پس وہ نبی تشریف لائے اور حکم الہی کے موافق اس کو خبر دی جبکہ بادشاہ نے اس خبر کو نبی کی زبانی سنا تو اس نے دعا کرنی شروع کی اور اس قدر شروع

و بیتابی کی کہ تخت سے نیچے گر پڑا اور کہا کہ اے میرے پروردگار مجھ کو امتداد مہلت دے کہ میری بیوی جو ان ہو جائیں اور میں اپنی ضروریات سے فارغ ہو جاؤں۔ پس حق تعالیٰ نے نبی موصوف پر وحی نازل کی کہ اس بادشاہ کے پاس جا کر خبر دو کہ ہم نے تمہاری دعا کو مستجاب کیا۔ اور تمہاری عمر میں پندرہ سال کا اضافہ کیا۔ پس نبی نے عرض کیا کہ اے پروردگار تو خوب جانتا ہے کہ میں نے کبھی دروغ کا ارتکاب نہیں کیا۔ حق تعالیٰ نے وحی کی کہ تم ہمارے بندی ہو جس طرح کہ ہم حکم کریں اس طرح بجا لاؤ واللہ کا یسئل عما یفعل۔

اور ان روایتوں اور حکایتوں کی طرح بہت سی حکایتیں اور روایتیں کتب فریقین میں مرقوم ہیں جو ہمارے مقصود کے صحیح ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

پس اگر کوئی شخص اس مقام پر یہ سوال کرے کہ مجاز میں صحت استعمال کے لیے کسی علاقہ کا موجود ہونا شرط ہے۔ مانحن فیہ میں کوئی علاقہ موجود ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائیگا کہ مانحن فیہ میں علاقہ تشبیہ کا تحقق ہونا نہایت واضح ہے اس لیے کہ بداء لغوی اور بداء مجازی بحسب صورت متحد ہیں اور اول و دونوں میں باعتبار نفس الامر تفاوت ہے اس لیے کہ جب کسی شخص کے لیے کسی امر میں بداء ہوگا تو دوسروں پر اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتا جس وقت تک کہ وہ شخص اول اپنے ارادہ کا کسی امر سے متعلق ہونا بیان نہیں کرتا خواہ قول سے بیان کرے یا کسی اور طرح بعد ازاں جبکہ وہ اول کے خلاف کا اظہار کرتا ہے یا اول کو خلاف اس سے کوئی امر عمل میں آتا ہے تو حکم کیا جاتا ہے کہ فلان شخص کو فلان امر میں بداء واقع ہوا ہے۔ اور بداء کے یہ معنی جسکی وجہ سے اس کا شخص کی طرف منسوب کرنا صحیح ہوتا ہے اس (بداء) کے دونوں معنوں میں بدون تفاوت موجود ہے۔ ہاں بداء کے دونوں معنوں میں بحسب حقیقت تفاوت موجود ہے اس لیے کہ بداء حقیقی میں انجام کار پر اطلاع نہیں ہوتی اور بداء امر میں جبکہ ظاہر کرنا ہے قرینیت ہی اس کے لیے ہے۔ بداء مجازی کے خلاف بداء مجازی کے اس مقام پر کسی امر کا شخص ظاہری ارادہ پایا جاتا ہے جس پر قول وغیرہ امارات (علامات) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے مگر حقیقت اس کو ہر مفروض کا اس نہج پر واقع کرنا امر او نہیں ہوتا جس نہج پر

کہ اسنے ظاہر کیا ہے بلکہ دراصل جس امر کو کہ اسنے ظاہر کیا ہے وہ ایسے قیود و شروط کے ساتھ قید
 و مشروط ہے جسپر دوسروں کو اطلاع نہیں ہے اور صاحبِ بد کو مال کا اور جملہ قیود معتبرہ پر پوری
 اطلاع ہوتی ہے۔ اور اس امر کی ضمن میں مثال میں یوں توضیح ہو سکتی ہے کہ ایک بادشاہ کو اپنے
 ملازمین میں سے مطیع و عاصی کا امتیاز کرنا مقصود ہو۔ اور وہ بغیر امتحان ایک ایسی توقع اپنے بعض
 ارکانِ دولت کے نام صادر کرے جس میں بعض اقاہم کے تسخیر کر بیکی غرض سے اسکا سفر کر بیکی مقصود
 قصد کرنا مذکور ہو اور ان (بعض ارکان) کو مضمونِ توقع کے اعلان کر دینے پر مامور کرے اور اس
 اعلان کی غرض محض امتحان ہو اور دراصل اسکو سفر کرنا مقصود نہ ہو۔ اور بعد مدت جبکہ اس (بادشاہ)
 کی غرض حل ہو جائے تو تسخیر غریت کا اظہار کرے اور اپنے ملازمین کے دلون کو کوچ کرنے اور
 اہل وطن اور امثال و اقراں کے ترک کر بیکی تشویش سے فارغ کر دے۔ پس اس صوت میں بدو شہ
 تمام بادشاہی لشکر اور متعلقین سلطنت کو بادشاہ کے لیے بد واقع ہونے کا اذعان (یقین یگان) ہو گا
 اور کوچ و بازار میں بداء للسلطان کی آوازیں بلند ہونگی حالانکہ اس صوت میں بد اکا کوئی شہ
 مستحق نہیں ہے غایتہ الامر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بادشاہ کا ہمارا ہو اور اول امر سے حقیقت حال پر
 مطلع ہو تو وہ اپنے قول بداء للسلطان سے معنی مجازی مراد لیگا اور جو لوگ کہ حقیقت حال پر مطلع
 نہ ہونگے وہ اپنے قول مذکور سے بداء کے معنی حقیقی مراد لیں گے جس طرح کہ اصنام پر اہل اسلام اور اہل شرک
 دونوں لفظ آلہ کا اطلاق کرتے ہیں مگر اہل اسلام اس لفظ سے معنی مجازی کا اور مشرکین اس سے معنی
 حقیقی کا قصد کرتے ہیں اور اس باب میں بد اکا حال وہی ہو گا جو تسخیر کا ہوتا ہے اس لیے کہ لفظ تسخیر کے
 معنی زائل کرنے کے ہیں۔ اور چونکہ علم الہی میں امر نسخ اول امر سے محدود تھا اس لیے اسکے نزدیک
 امر نسخ اس (امر نسخ) کے حکم کا مراد اور بطرف کشندہ نہ ہو گا لکن مکلفین چونکہ اسکے محدود ہونے پر
 مطلع نہ تھے اور ان کے نزدیک وہ (امر نسخ) جملہ زمانوں کو شامل تھا جس میں امر نسخ کا زمانہ بھی داخل
 اس لیے حق تعالیٰ نے ان کے زعم کی بنا پر نسخ کا نسخ ہی نام رکھ دیا۔ اور طرفہ یہ ہے کہ اگر نسخ سے
 معنی حقیقی کا ارادہ کیا جائے تو حق تعالیٰ پر بد اکا جائز ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ اس تقدیر پر ارادہ الہیہ کا

حکم نسخ کے مستمر ہونے سے متعلق ہونا بعد از ان او سکالشیان ہو کر اس کے خلاف میں مصلحت پر مطلع ہونا اور پہلی رائے سے عدول کر کے مابعد زمان نسخ سے اس (حکم) کا زائل کرنا لازم آئیگا۔ پس حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف ناخست کو منسوب کرنا اور لفظ بد کے اطلاق سے ہتسکاف کرنا باوجودیکہ معنی حقیقی کے مخفی ہونے اور معنی مجازی کے جائز ہونے میں وہ دونوں مشترک ہیں قصور عقول اور نارسائی ذہن ارباب جحد و عقول پر دلالت کرتا ہے۔ واللہ شاہد علی صدق ما قول۔

اور اس مقام پر ایک اشکال متوہم ہوتا ہے جس کا دفع کرنا نہایت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ اخبار کثیر سے ثابت ہوتا ہے کہ ان امور میں بد اواقع نہیں ہوتا جسکا علم انبیاء و ائمہ علیہم السلام کو حاصل ہوتا ہے اور بہت سے اخبار اس مطلب کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ اور علامہ مجلسی علیہ الرحمۃ نے ان دونوں قسموں کے اخبار میں کئی وجہ سے جمع کرنے کو ممکن فرمایا ہے۔

(۱) جن اخبار سے علوم انبیاء و ائمہ علیہم السلام میں بد اواقع نہ ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں وہ علوم مراد لیے جائیں جنکے کو کون تک پہنچانے پر وہ حضرات مامور ہوتے ہیں اور جن اخبار سے حضرات کے علوم میں بد اواقع ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں علوم سے وہ علوم مراد لیے جائیں جنکے کو کون تک پہنچانے پر وہ حضرات مامور نہیں ہوتے۔

(۲) جن اخبار سے حضرات کے علوم میں بد اواقع نہ ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے وہ علوم مراد لیے جائیں جو بیبل وحی حاصل ہوتے ہیں اور دوسری قسم کے اخبار سے وہ علوم مراد لیے جائیں جو امام کے ذریعہ یا صحت سماویہ کے مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

(۳) پہلے اخبار معمول پر غالب ہون پس باعتبار ندرت اس (بدا) کا واقع ہونا منافی نہ ہوگا۔

(۴) شیخ الطائفہ علیہ الرحمۃ نے بیان فرمایا ہے کہ حضرات کے اخبار دو قسموں کے ہوتے ہیں۔ قسم اول وہ اخبار ہیں جو لفظ حتم وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتے ہیں پس اس قسم میں بد اواقع نہ ہوگا ایسی حضرات علیہم السلام او انکو بقید حتم بیان فرماتے ہیں۔

۵۔ وفی الوجہین نظر فان بعض اخبار البہد امامہم اللہ تعالیٰ بالتبلیغ لمصلوہ کما مر فی قصۃ خرقیل علیہ السلام فلینظر۔

قسم دوم وہ اخبار ہیں جو لفظ حتم وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتے۔ پس اس قسم میں بدائع کے واقع ہونا
احتمال باقی رہتا ہے اس لیے بعض اوقات حضرات ۴ کے اخبار میں اس مطلب کی طرف اشارہ ہی نہیں
جیسا کہ حضرت امیر المومنینؑ نے اخبار السبعین کے بعد ارشاد فرمایا ہے **وَيُحْوِلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ**۔

(۵) پہلے اخبار سے وہ اخبار مراد لیے جائیں جنہیں وجہ حکمت ظاہر نہ ہو پس ایسے اخبار میں بدائع
نہ ہو گا تا کہ حضرات ۴ کی تکذیب لازم نہ آئے لکن جب وقت کہ وجہ حکمت معلوم ہو جائے جیسا کہ حضرت
عیسیٰؑ اور حضرت رسول خداؐ کی خبر میں گذر چکا ہے تو ایسے اخبار میں بدائع واقع ہو سکتا ہے۔

بہر حال فرقہ حقہ کے کسی عالم نے واجب الوجود کے کمال علم و قدرت میں کلام نہیں کیا بلکہ وہ
باجماع علماء بلکہ بضرورت مذہب کمال علم و قدرت کے ساتھ موصوف ہے اور جو شخص کہ اس
علم و قدرت کے کسی وجہ سے ناقص ہو سکا قائل ہو تو وہ مذہب سے خارج ہے بلکہ فرقہ حقہ کے
نزدیک جملہ اوصاف ذات نہیں و نون صفتوں (علم و قدرت) کی طرف جمع کرتے ہیں اس لیے
کہ مصنوعات عالم پر نظر کرنے سے صانع کا جن صفات کے ساتھ عقل کے نزدیک لازمی طور سے
موصوف ہونا ثابت ہو سکتا ہے وہ صرف یہی دو نون صفتیں ہو سکتی ہیں اور باقی جملہ اوصاف
جنکے ساتھ صانع عالم کا موصوف ہونا اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ علم و قدرت کے ساتھ موصوف
کرنا لازم ہے لکن وہ جملہ اوصاف جو علم و قدرت کے علاوہ صفات ذات میں مذکور ہوتی ہیں
وہ حقیقتاً نہیں و نون صفتوں کی طرف جمع کرتے ہیں۔ اور دراصل وہ علم و قدرت کے علاوہ
اوصاف ذات سے خارج ہیں۔ لکن اگر کسی بعض لوگوں نے علم و قدرت کے سوا اور اوصاف
کو بھی صانع عالم کے ذاتی صفات میں داخل کیا ہے اس لیے اس مقام پر ہمارے علماء اعلام نے ان
صفات کو بھی صفات ذات کے ذیل میں وارد کیا ہے۔ اور انکے اوصاف ذات میں وارد
کرنے سے پہلی غرض یہ ہے کہ مخالفین کے خیال کی رد کی جائے اور یہ کہ اونکا اوصاف ذات میں ان
صفات کو علم و قدرت کے علاوہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ لہذا ہم اس مقام پر پہلے اون صفتوں کو
وارد کرتے ہیں جنکو علماء الاعلام نے محض مخالفین کے خیال کی رد کیلئے اوصاف ذات میں ذکر

فرمایا ہے۔ بعد ازان ہم انشاء اللہ تعالیٰ بعض اہل صفات کا بھی تذکرہ کیسے جو اہل صفات کے علاوہ ہیں۔ اور صانع عالم کی مقدس ذات ان کے ساتھ موصوف ہے۔ اور وہ عظم و قدرت کی طرف رجوع کرتی ہیں۔ پس اس مطلب کا دو مقصدوں میں وارد کرنا مناسب ہے۔

پہلا مقصد کہ اہل صفات ثبوتیہ کے بیان میں جنکو علماء اعلام نے اس مقام پر محض رد و مخالفین کی غرض سے وارد کیا ہے اور دراصل وہ عظم و قدرت کے علاوہ نہیں ہیں وہ کئی ہیں جو فی الجملہ شرح کے ساتھ درج کی جاتی ہیں۔

صفت اول کہ صانع عالم کا حی و زندہ ہونا۔ جملہ عقلاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ حی اور زندہ ہے اور کتاب و سنت میں حق تعالیٰ کا صفت مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا بکثرت وارد ہوا ہے لکن علماء اعلام نے حیات واجب تعالیٰ کے معنوں میں اختلاف کیا ہے۔ پس جمہور مقلدین کے نزدیک حیات وہ صفت ہے جسکی وجہ سے موجود کا عظم و قدرت کے ساتھ موصوف کرنا صحیح ہو۔ اور چونکہ حق تعالیٰ کا عظم و قدرت کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اسکا حیات کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہوگا۔ اور حکماء کے نزدیک حیات سے ادراک کرنا اور اسکا صدور کرنا مراد ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کا عالم اور فاعل ہونا معلوم ہے لہذا اسکا حی اور زندہ ہونا بھی ثابت ہوگا۔ اور چونکہ حکماء فی صانع عالم کے قادر ہونیکو اختیار نہیں کیا اسلیئے انہوں نے تفسیر حیات میں اس کے قادر ہونیکو ذکر نہیں کیا۔ اور شاعرہ نے بیان کیا ہے کہ حیات سے محض صحت عظم و قدرت ہی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے وہ صفت زندہ مراد ہے جو صحت مذکورہ کے علاوہ ہے اور وہ عظم و قدرت کے ساتھ ذات کے موصوف ہونیکو مقتضی ہوتی ہے اسی وجہ سے جمادات کا عظم و قدرت کو ساتھ متصف کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان میں صفت مذکورہ موجود نہیں ہے اور انکایہ قول ضعیف ہے اسلیئے کہ ہر ایک ذات کا مساوی ہونا علم نہیں کیونکہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا باقی ہر ایک ذات کے مخالف ہونا معلوم ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کا صفت حیات کی ساتھ موصوف ہونا اور جمادات کا اس کے ساتھ موصوف نہ ہونا کسی شخص کا محتاج ہوگا اور اس شخص میں

یہی وہی کلام جاری ہوگا جو صفت مذکورہ میں جاری ہوا تھا اور تسلسل لازم آئیگا۔ اب اگر مجھ کو قائل نہ ہوں تو حیح بلا حرج لازم آئیگی۔ پس وہ اس تقریر کا جو کچھ جواب دینگے وہی جواب ہماری طرف سے بھی دیا جائیگا۔ پس حق یہی ہے کہ صانع عالم کے حی اور زندہ ہونے سے اس کا علم و قدرت کے ساتھ موصوف ہونیکام صحیح ہونا مراد ہے اور اس کی مقدس ذات میں کوئی مبدع قائم نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ کے بیان سے ثابت ہوگا کہ اس کے صفات عین ذات ہیں۔

اس جگہ دو امور پر توجہ کرنا مناسب ہے۔

(۱) واضح ہو کہ اس مقام پر حیات سے وہ معنی مراد نہیں ہو سکتے جو ہمارے حق میں مراد لی جاتی ہیں اس لیے کہ ہمارے حق میں حیات سے یا تو مزاج نوعی کا اعتدال مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب مجمل سے منقول ہوا ہے یا قوت حس حرکت یا وہ قوت مراد لی جاتی ہے جو اعتدال نوعی کے تابع ہوتی ہے اور ان معانی کے ساتھ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا موصوف ہونا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ (مطلق جسم و جسمانیات سے تعلق رکھتے ہیں جس سے کہ حق تعالیٰ کا منزه ہونا معلوم ہے۔

(۲) صفت حیات اگرچہ صانع عالم کے ذاتی اوصاف میں داخل ہے مگر وہ باعتبار آثار صفت علم و قدرت کے لوازم ہیں نتیجہ اس لیے کہ باری تعالیٰ کے صفات سے یہ مراد ہے کہ ممکنات میں جن آثار مخصوصہ کے لیے ان کے صفات مبدع قرار پاتے ہیں وہ (آثار صفات) حق تعالیٰ کی مقدس ذات سے بدون توسط مبادی صادر ہوتے ہیں پس حق تعالیٰ کے حی (زندہ) ہونیکے یہ معنی ہیں کہ حیات کے آثار مخصوصہ اس کی ذات مقدمہ سے صادر ہوتے ہیں اور چونکہ آثار حیات وہی ہیں جو آثار علم و قدرت ہیں لہذا اس کے حی (زندہ) ہونا کوئی ایسی صفت نہ ہوگی جس کے آثار اون و نون کے علاوہ ہوں اور وہ (حیات) کوئی مستقل صفت قرار پائے مگر اس کے حق تعالیٰ کا اس صفت (حیات) کو ساتھ موصوف ہونا ثابت ہے اور مخالفین نے اس کا علم و قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا بیان کیا ہے اور اس کو محض علم و قدرت پر مفرع نہیں کیا اس لیے ہمارے علماء اعلام نے بھی اس کو صانع عالم کی صفات ذاتیہ کو ذیل میں مندرج فرمایا اور مستقل صفت قرار دیا ہے جس کی فی الحقیعہ شرح مذکور ہو چکی۔

صفت دوم کہ اس صانع عالم کا مکمل ہونا۔ اور صانع عالم کے مکمل ہونیکے دو معنی ہیں
اول۔ یہ کہ وہ کلام کرتا ہے۔ اس تفسیر کی بنا پر اس کے مکمل ہونیکے صفت کا صفات فعل میں داخل
 ہونا واضح ہے لہذا اس کا اوصاف ذات میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ حق تعالیٰ کی ذات مقدس کا
 ہمیشہ کلام کرنے کے ساتھ موصوف ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا کلام کرنا وجود مصلحت پر مبنی ہوگا
 جسکی فی الحکمہ شرح آئندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

دوم۔ یہ کہ وہ کلام کے پیدا کرنے پر قدرت کہتا ہے اس تفسیر کی بنا پر اس کے مکمل ہونیکے صفت کا
 صفات ذات میں داخل کرنا صحیح ہے مگر اس صوت میں اس (صفت تکلم) کا قدرت کے علاوہ قراء
 وینا درست نہیں ہے لکن از بسکہ مخالفین نے اس کو علم و قدرت کے علاوہ صفات ذات میں شمار
 کیا ہے اس لیے ہمارے علمائے نے بھی اس کا صفات ذات میں ذکر کیا ہے تاکہ مخالفین کے خیال کی
 غلطی ظاہر کی جائے پس جبکہ صفت تکلم کا صفات ذات میں شمار کیا جائے تو اس کے معنی صحیح یہ ہونگے
 کہ حق تعالیٰ اس بات پر قدرت کہتا ہے کہ وہ ایسے حروف اور آوازوں کو کسی جسم میں پیدا کر دی جو معانی
 مقصودہ پر دلالت کرتے ہوں۔ اور اس معنی سے حق تعالیٰ کے مکمل ہونے پر دلیل ہے کہ حروف اور
 آوازوں کا کسی جسم میں پیدا کرنا ممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ہر ایک ممکن پر قادر ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا
 اس کا حروف اور آوازوں کے پیدا کرنے پر قادر ہونا بھی ضرور ثابت ہوگا۔ اور حق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے
 حروف اور لفظوں کا اس کی ذات مقدسہ میں قائم ہونا مراد نہیں ہے اس لیے کہ الفاظ و حروف حادث ہیں
 اور حق تعالیٰ کی کوئی ذاتی صفت حادث نہیں ہو سکتی ورنہ اس کا محل عبادت ہونا اور صفت کمال میں
 غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے ایک ذاتی
 صفت مراد ہے جو اسوات و حروف کے قبیل سے نہیں ہے اور ذات واجب تعالیٰ میں قائم ہے
 اور علم و قدرت وغیرہ صفات کے محتاج ہے اور صفت مذکورہ کو کلام نفسی کہتے ہیں اور بعض اسے صفت

۱۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے یہ مراد ہے کہ حروف و الفاظ اس کی ذات میں قائم ہیں اور
 اس کا یہ خیال غلط ہے جسکی وجہ مذکور ہوئی ۱۲۔ اس بحث کے اکثر مطالب حدیقہ سلطانیہ سے ماخوذ ہیں ۱۲

اوپر ولایت کرتے ہیں اور اونکا خیال غلط ہے اس لیے کہ جہاں عقائد اور اہل معرفت کے نزدیک کلام کی
حروف و اصوات ہی مراد ہوتے ہیں۔ اور اونکے معانی کا سمجھنا صفت علم کی طرف جی کرنا ہے اور
اسکے سوا کوئی امر ایسا نہیں ہے جو الفاظ و حروف کے ساتھ کسی عاقل کے ذہن میں بطور کرتا ہو
اسکے علاوہ یہ ہے کہ کسی چیز کا ذات واجب الوجود میں قائم ہونا محال ہے خواہ وہ (چیز) قدیم ہو
یا حادث جو انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب مذکور ہو گا۔ اس کا حقیق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے یہ معنی مراد لی جائے
کہ حق تعالیٰ کلام کے پیدا کرنے پر قدرت کہتا ہے اور اسکو جانتا ہے تو یہ معنی صفات فی اتین
داخل ہیں جیسا کہ صفت قدرت و علم کی شرح میں مذکور ہو چکا ہے اور اگر اس (حق تعالیٰ) کے مکمل
ہونے سے یہ معنی مراد لیے جائیں کہ اسنے کلام کو پیدا کیا ہے تو یہ معنی صفات فعل میں داخل ہیں
اور حادث ہیں اور اس تقدیر پر مکمل کے معنی فاعل کلام ہونے سے باین معنی کہ حق تعالیٰ کلام کو پیدا اور
صادر کرتا ہے اور کلام کے معنی مشہور بھی ہیں جیسا کہ امام فخر الدین رازی فی اپنی تفسیر میں تحریر کیا ہے چنانچہ وہ بھی
المراد من کون الانسان متکلماً ان حروف کے ساتھ انسان کے مکمل ہونے سے محض
بہنہ الحروف مجرد کونہ فاعلاً اسی قدر مراد ہے کہ وہ اس غرض مخصوص کے لیے
لم هذا الغرض المخصوص۔ فاعل ہوتا ہے۔

پس اس صوت میں حق تعالیٰ کے مکمل ہونے سے یہ مراد ہوگی کہ وہ کلام کا صادر کرنا اور بجا
کرنے والا ہے جسکے نامیہ قائل ہیں نہ یہ کہ وہ (کلام) کوئی صفت قدیمہ ہے جو ذات جب الوجود
میں قائم ہے اور اس معنی سے حق تعالیٰ کا مکمل ہونا منجملہ متواترات ہے چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔
وکلّم اللہ موسیٰ تکلیماً۔ پارہ ۱ سورہ اعراف اور خدا نے موسیٰ سے کلام کیا۔
اور حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام سے آیہ مذکورہ کی تفسیر میں منقول ہے کہ۔

کلم اللہ موسیٰ تکلیماً بلا جوارح حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے بدون اعضاء و آلات
وادوات و شفا و لہوات بسمانہ اور بغیر لب و دہان کلام کیا اور وہ (حق تعالیٰ) صفات
ولعالی عن الصفات۔ سے منزہ ہے۔

حضرت کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ میں کوئی صفت قائم نہیں ہوتی اور یہ کہ وہ صفات مخلوقات کے ساتھ موصوف نہیں ہے تاکہ صفت کلام کا اس کی ذات میں قائم ہونا فرض کیا جائے بلکہ اس کے منکمل ہونے سے یہی مراد ہے کہ وہ جس محل پر چاہتا ہے کلام اور آواز کو پیدا کر دیتا ہے چنانچہ جب اس نے حضرت موسیٰ سے کلام کیا تو حروف و الفاظ کو زیتون کے ایک درخت میں پیدا کر دیا جیسا کہ احادیث اور تواریخ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔

۱۰ منقول ہے کہ حضرت شیخ سے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام خدمت ہوئے اور اپنی اہلیہ کو لیکر شہر مدین سے باہر آئے تو راستہ میں ابرو ہوا کی سردی سے آپ کو اذیت پہنچی اور آپ نے کوہ طور کی داہنی طرف آل کو دیکھا تو آپ اس کی طرف روانہ ہوئے وہاں جا کر باخلف فرمایا کہ حق تعالیٰ کی قدرت کاملہ سے ایک سبز درخت میں آگ روشن ہے۔ آپ اس کو قریب گئے اور حق تعالیٰ کی جانب سے یہ آواز آئی کہ

اِذَا رَتَاثَ وَأَخْلَعَ لَعْلِكَ فَاثَا
بِالْوَادِ اخْتَدَى طُورِي وَأَنَا اخْتَرْتُكَ
فَاَسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ -
پہلا سورہ طہ

میں تمہارا پروردگار ہوں۔ تم اپنی دونوں جوتیوں کو پاؤں سے نکال ڈالو یا اہل و اولاد کی محبت کو اپنے دل سے دور کر دو کیونکہ تم وادی مقدسہ میں ہو جیسا نام طوی ہے۔ اور میں نے تم کو برگزیدہ کیا ہے۔ پس تم کان دہو کہ اس خبر کی سماعت کر چکی تیسر و وحی کی جاتی ہے۔

اس کے بعد وہ حضرت کلام ربانی سے برابر مشرف ہوتے رہے تاکہ حضرت کی قوم نے عرض کی کہ ہم اس وقت تک پال نہ لائیں گے جب تک کہ کلام ربانی کو اپنے کانوں سے نہ سن لیں گے۔ پس حضرت نے اپنی قوم سے ایک جہانگیر کو منتخب فرمایا اور ان کو کوہ طور پر لے گئے۔ جناب صدر موقی علیہ الرحمہ نے کتاب توحید میں حضرت امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے ایک طولانی حدیث نقل کی ہے جس کے بعض فقرات کا مختصر یہ ہے کہ۔

فَخَرَجَ بِهِمُ إِلَى طُورِ سَيْنَاءَ فَأَذَا لَهُمُ
فِي سَجَّ جِبَلٍ وَصَعِدَ مُوسَىٰ إِلَى الطُّورِ
وَسَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أَنْ يَكَلِّمَهُ
وَلِيَسْمَعَهُمْ كَلَامَهُ فَخَلَّصَهُ اللَّهُ لِقَائِهِ
ذَكَوْهُ وَسَمِعُوا كَلَامَهُ مِنْ فَوْقِ وَاسْفَلِ
وَيَمِينِ وَشَمَالٍ وَوَرَاءَ وَامَامٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
عَزَّ وَجَلَّ أَحَدٌ ذَا فِي الشَّجَرَةِ تَجْعَلُهَا
مَنْبَشًا مَنَّهُ لِحَقِّي سَمِعُوا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ -
اور ان عنوان سے معلوم ہوا کہ وہ کلام خدا ہے جس کے لیے کوئی خاص جگہ اور طرف نہیں ہے اور یہ کہ وہ کلام مخلوق نہیں ہے اس لیے کہ مخلوق کا کلام کسی خاص جگہ اور طرف کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ خدا کے منکمل ہونے سے یہی مراد ہے کہ وہ حروف و اصوات کو کسی محل میں پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ امامیہ کا مختار ہو

اور اس عنوان سے معلوم ہوا کہ وہ کلام خدا ہے جس کے لیے کوئی خاص جگہ اور طرف نہیں ہے اور یہ کہ وہ کلام مخلوق نہیں ہے اس لیے کہ مخلوق کا کلام کسی خاص جگہ اور طرف کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ خدا کے منکمل ہونے سے یہی مراد ہے کہ وہ حروف و اصوات کو کسی محل میں پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ امامیہ کا مختار ہو

ترتیب۔ کلام ربانی کی کئی قسمیں ہیں (۱) وہ حروف و اصوات ہیں جنکے ساتھ حق تعالیٰ اپنے پیغمبروں سے خطاب کرتا ہے (۲) وہ امر و نہی کا اون (پیغمبروں) کے دلوں میں القا کیا جاتا ہے جسکو الہام بھی کہتے ہیں (۳) وہ روایہ صادقہ (پنج خواب) ہے جسکو وہ دیکھتے ہیں۔ (۴) وحی و تنزیل ہے جسکی تلاوت کیجاتی ہے چنانچہ حدیث شریف میں منقول ہے کہ۔
 و کلام اللہ لیس بنحو واحد منہ ما کلام خدا ایک قسم کا نہیں ہے۔ منجملہ اوسکے وہ چیز ہے جسکی کلام اللہ بہ الرسل ومنہ ما قد فرغ عن قلای رسولوں سے خطاب کرتا ہے۔ اور منجملہ اوسکے وہ چیز ہے جسکی تلاوت و قرأت کیجاتی ہے پس وہ کلام خدا ہے۔
 اور یہی سے منقول ہوا ہے کہ۔

الواع الوحی سبعة الرویا الصادقة الوحی کی سات قسمیں ہیں۔ روایہ صادقہ۔ دل میں القا کرنا۔ والنفث فی الروح وایتانہ فی مثل سلسلہ اور وحی کا آواز جس کے مثال میں نازل ہونا۔ فرشتہ کا الجرس وان یمثل له الملائک رجلا وان آدمی کی شکل میں ظاہر ہونا اور حضرت جبرئیل کا ایسی صلی صورت ینزى باله جبرئیل فی صورته التي خلق میں ظاہر ہو کر پروبال کو منتشر کرنا اور انکی صلی خلقت میں علیہا لستائة جناح ینتشر منها اللؤلؤء پچھہ مویاز و تھمبے مر وارید اور یاقوت منتشر ہوتے تھے۔ والیاقوت وان یکلمه الله من وراء خدا کا پس پردہ سے بیداری میں کلام کرنا جیسا کہ شب معراج حجاب فی الیقظة کما فی لیلۃ الاسراء واقع ہوا۔ ساتویں یہ کہ جو ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت اسرافیل السالبع ما ثبت ان اسرافیل وکل به ۱۴ اول حضرت پر تین برس تک موکل ہے اور حضرت کیپس ثلث سنین ویاتیہ بالوحی ثم وکل به وحی لاتے تھے بعد ازاں حضرت جبرئیل آپ پر موکل ہوئے جبرئیل فجاء بالقرآن۔ اور قرآن لاتے۔

بہر حال اگرچہ وحی کے جملہ اقسام مذکور ہوئے مگر کلام خدا کا اطلاق ہوتا ہے مگر کلام کے صلی معنی وہی

حروف و اصوات ہیں جو مدنی انصوحہ پر دلالت کرتے ہیں اور باقی صورتوں پر کلام کا اطلاق
مجاز ہے مثلاً کہی کلام کا نقوش کتابیہ پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ الفاظ و اصوات پر
دلالت کرتے ہیں اور یہی طرح بھی کلام کا الفاظ یا نقوش کی حکایت پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے اور
اسی مجاز شائع کی وہ ہے جو حقیقت شرعیہ و عرفیہ کی حد پر فائز ہو چکا ہے کلام خدا کا اور حروف
و نقوش پر اطلاق کیا جاتا ہے جسکی تالیف من جانب اللہ واقع ہوتی ہے اگرچہ اس کے حروف کی
فرشتہ یا آدمی کی زبان پر تلاوت کے وقت جاری ہوے ہوں۔ یا اس کے نقوش کسی قلم سے وقت کے
صادر ہوے ہوں یا ان کے ذریعہ کلام خدا و شخصی حروف و اصوات ہیں جنکو حق تعالیٰ کسی جسم میں
پیدا کر دیتا ہے اور پیغمبر اور مکرر منتہا ہے یا وہ شخصی نقوش ہیں جو اس کے حکم سے کسی روح میں مرقوم ہو جاتا ہیں
اور پیغمبر اور مکرر بھٹکتا ہے یا وہ خالی پیغمبر پر او کھا السلام یا کسی فرشتہ کے ذریعہ سے او سپر وحی کرتا ہے
اور وہ اس کو اپنی استاکرہ میں لکھتا ہے اور امت اس کو تلاوت یا کتابت کے ذریعہ سے محفوظ
رکھتی ہے۔ لیکن اس سے بھی کلام خدا سے وہ کلام مراد لیا جاتا ہے جسکی تالیف نوعی ہوتی ہے
اسی لیے کلام خدا میں وہ کلام کتابیہ ہی داخل ہوتے ہیں جنکو امت اپنے قلم سے لکھتی یا زبان
تلاوت کرتی ہے۔ اور حقیقت وہ خدا کے اصلی کلام کی نقل و نقل یا حکایت و حکایت ہوتی ہے
اور کتب سماویہ کو اسی عنوان سے کلام خدا کہتے ہیں اور اسی اعتبار سے وہ حروف و نقوش بھی کلام
خدا میں داخل ہیں جو دراصل لوح محفوظ میں مرقوم تھے یا وہ الفاظ جو دراصل حضرت جبریل علیہ السلام
حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بیان کیے تھے لکن وہ ہم تک بذریعہ تواتر موصول ہوئے
اور ہر زمانہ میں لوگوں کی زبانوں پر جاری اور دفنوں میں منقوش ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں اور بہت
احکام جو لوگوں سے کلام خدا کے بارہ میں متعلق ہوئے ہیں وہاں پر کلام خدا سے بھی معنی عام مراد
لیے گئے ہیں جیسے لغیر طہارت کے مس قرآن کا جائز نہ ہونا یا حالت جنابت میں سات آیتوں کی
زائد کی تلاوت کا مکروہ ہونا یا جنب پر سجدہ کی صورتوں کے تلاوت کرنا مطلقاً حرام ہونا۔ ہماری
اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کلام خدا کے کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جو قدیم ہوں بلکہ کلام خدا جس میں

معنون پر اطلاق ہوتا ہے وہ سب حادث اور مخلوق باری تعالیٰ میں اس لیے کہ وہ سب کے سب کائنات
اور ہر ایک مرکب حادث ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ وہ ہر صوت ایسے الفاظ یا نقوش سے
حاصل ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جو چیز بعد عدم موجود ہوتی ہے
وہ ضرور حادث ہوتی ہے ایسی صوت میں کلام خدا کے قدیم ہونیکا قائل ہونا کسی طرح درست نہیں
صفت سوم کہ اس (صانع عالم) کا صادق ہونا اور اس کے کلام کا سچا ہونا۔ اس لیے کہ
جو صفت بولنا فیہ جو حق تعالیٰ کی مقدس ذات سے صادر نہیں ہو سکتا اور حق تعالیٰ کا صادق ہونا بھی
صفات فعل میں داخل ہے اس لیے کہ صادق ہونا کلام کی صفت ہے اور چونکہ صفت کلام کا حادث
اور صفت فعل میں ہونا معلوم ہو چکا ہے لہذا اس کی صفت بھی حادث اور صفت فعل میں داخل ہوگی
اس لیے کہ موصوف کا حادث ہونا اور اس کی صفت کا قدیم ہونا معقول نہیں ہے۔
تیسریہ۔ واضح ہو کہ صادق ہونیکے ساتھ کلام اور کلمہ دونوں موصوف ہو سکتے ہیں پس اگر وہ دراصل

۱۔ بعض لوگوں نے خیال کیا ہو کہ کلام خدا اور اس کے وہ حروف جنکو وہ اپنی زبان پر جاری کرتے ہیں اور وہ نقوش جنکو وہ اپنے
قلم سے لکھتے ہیں چنانچہ کتاب اللہ و نخل کے ترجمہ سے منقول ہوا ہے کہ قرآن شریف کے گروہ شریف نے قرآن مجید کے
حروف اور آوازوں اور نقوش کتابیہ کو بھی قدیم قرار دیا ہے اور وہ اس امر کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ جو کچھ میں لکھتے ہیں وہ
خدا کا وہی کلام ہے جو حضرت جبریل علیہ السلام کی زبان پر جاری اور لوح محفوظ میں مرقوم ہوا تھا۔ اور صاحب موقوفہ منقولہ
کہ قرآن کے قدیم ہونے والے حوالہ ہیں جو امام احمد بن حنبل کے جرح و تعدیل کے بعد ایک مشہور و معروف بزرگوار میں تلج ہیں
اور انکی عین عبارت یہ ہے۔

قالت الحنابلة كلامه حروف وصوت يقومان به
وانه قدیم وان قوم بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قد یمان۔
اور اس مقاصد سے منقول ہوا ہے۔

وعن بعضهم ان الجسم الذي به القرآن فانتظم
حروفه وارقوه ما هو بعينه كلام الله تعالى
وقد صار قد ايمان بعد ما كان حادثا۔
اور اس جمالت و نادانی کا اشارہ یہ ہے کہ انہوں نے حق تعالیٰ کی صفات ذات اور صفات فعل میں فرق نہیں کیا
اور وہ نہیں سمجھے کہ جو صفات قدیم ہوتی ہیں وہ صفات ذات ہیں اور حق تعالیٰ کا کلمہ ہونا اس کی صفات فعل میں داخل ہے
اس لیے کہ اس کا ہمیشہ متکلم ہونا لازم نہیں ہے بلکہ وہ صفت کے وقت تک متکلم کرنا ہے ۱۲

کلام کی صفت اور بواسطہ کلام حق تعالیٰ کی صفت قرار دیجائے تو اسکا صفت فعل ہونا بالکل
ظاہر ہوگا جیسا کہ مذکور ہوا اور اگر وہ دراصل مستحکم کی صفت قرار دیجائے تو کلام کی طرح اس کے
معنوں میں بھی دو احتمال ہونگے۔

(۱) یہ کہ وہ اپنے کلام میں صدق کو اختیار کرتا ہے اس تفسیر کی بنا پر اس کے صادق ہونے کی
صفت کا صفت فعل میں داخل کرنا معین ہوگا اور اسکا اوصاف ذات میں شمار کرنا صحیح نہ ہوگا
اس لیے کہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا صادق ہونیکے ساتھ موصوف ہونا اسی وقت ضروری
ہوگا جبکہ اسکا کلام کرنا ضروری ہو جو وجود مصلحت و حکمت پر مبنی ہوگا والا جبکہ وہ مستحکم ہونے پر
موصوف نہ ہوگا تو صادق ہونیکے ساتھ ہی موصوف نہ ہوگا اس لیے کہ انتقار موصوف کے لیے
انتقار صفت لازم ہے کیونکہ وہ تابع موصوف ہے جس طرح عدالت حکمت کسی فعل کی صفت
ہوتی ہے۔ پس اگر خدا کا کسی فعل کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو عدالت و حکمت کو
موصوف ہونا بھی ضروری ہوگا اور اگر اسکا کسی فعل کے ساتھ موصوف ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو
عدالت و حکمت کے ساتھ موصوف ہونا بھی فرض نہ کیا جائیگا اس لیے کہ وہ تابع فعل ہے اور اس
مقام پر سالبہ بانتقار مضموع و صادق آئیگا۔ ہاں اگر عدالت و حکمت منجملہ صفات ذات ہوتے
تو حق تعالیٰ کا انتقار فعل کی صفت میں بھی اس کے ساتھ موصوف ہونا لازم آتا۔ اس تقریر سے
یہ امر بھی بخوبی منکشف ہو گیا کہ عدالت دراصل نہ صفت ذات ہے نہ صفت فعل بلکہ وہ صفت
فعل کے لیے کمال اور اس کے لیے لازم ہے۔ پس اگر حق تعالیٰ کا کوئی فعل فرض کیا جائیگا تو اسکا
عدالت و حکمت کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا ورنہ لازم و مانر و مود و نوری متقی ہون گے
پس اگر حق تعالیٰ کا فاعل ہونا ضروری نہیں ہے لیکن بر تقدیر فعل اسکا عدالت و حکمت کے ساتھ
موصوف ہونا ضروری ہے اسی لیے علماء اعلام نے عدالت و حکمت کو اصول دین میں داخل کیا
اس لیے کہ اگر خدا کا فاعل ہونا فرض کیا جائے اور عدالت و حکمت کا انکار کیا جائے تو اصل شریعت کا
باطل ہونا لازم آئیگا۔ اور صفات فعل میں یہ کلام جاری نہیں ہو سکتا بلکہ صفت فعل ثواب و عذاب

خالی فرض کرنا بالکل بے عیب ہے جسکی شرح آئندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۲) یہ کہ وہ (حق تعالیٰ) اپنے کلام میں صدق کے انکشاف کرنے پر قدرت رکھتا ہے بصورت
اوسکے صادق ہونے کی صفت کا صفات ذات میں داخل کرنا صحیح ہے مگر اس قدر پروردگار کا کلام
علاوہ قرار دینا درست نہ ہوگا لکن ایسے مخالفین نے صفت کلام کو قدرت و علم کے علاوہ صفات
میں شمار کیا ہے اسلئے ہمارے علماء اعلام نے بھی تعبیر صفت کلام اوسکو صفات ذات کے
ذیل میں ذکر فرمایا ہے ورنہ وہ دراصل صفت کلام ہے جسکا صفت فعل اور حادث ہونا مذکور ہو چکا
ہے اور اوسپر باری تعالیٰ کا یہ قول

مَآيَا تَتَذَكَّرُ مِنْ دَرَجَاتِ الرَّحْمَنِ فَذَكِّرْ لَا اُولَئِكَ يَكُونُ كَالْكُتُبِ الَّتِي تَقْرَأُ فِيهَا
اَسْمَاءُ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (سورہ الزمر) اُنکی حالت میں سنتے ہیں اور اُنکے دل غافل ہوتے ہیں۔
دلالت کرتا ہے۔ اور ذکر سے اس آیت شریفہ میں قرآن مجید مراد ہے جسپر آیت شریفہ
وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ (سورہ زمر) اور تمہارے اور تمہاری قوم کے لیے ذکر ہے۔
دلالت کرتی ہے۔ اور حق تعالیٰ کے صادق ہونے کا ضروری ہونا فرقہ عدلیہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

۱۵ اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ فرقہ عدلیہ کے اصول کی بنا پر حق تعالیٰ سے کسی قبیح فعل کا صادر ہونا محال ہے جسے
وجہ پر کتاب العدل کے دیکھنے سے تفصیلی اطلاق ہو سکتی ہے لکن جن لوگوں کے نزدیک کہ حق تعالیٰ سے کسی قبیح فعل کا صادر
ہونا محال نہیں ہے اُنکے اصول کی بنا پر حق تعالیٰ کا صادق ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ ان لوگوں کے نزدیک
جملہ قبائح اوس کی طرف منسوب ہیں اور یہ کہ جملہ فواحش کا خالق وہی ہے اور یہ کہ جو انواع معاصی کہ بظاہر شرکی طرف متعلق
ہیں دراصل ان سب کا فاعل خدا ہے۔ ان لوگوں کا قول ہے کہ

لَا مَوْثَرِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ - کج وجود میں خدا کے سوا کوئی مَوْثَر نہیں ہے۔
پس جبکہ حق تعالیٰ کا جملہ قبائح و معاصی اور انواع فسق و فجور کے لیے قائل ہونا فرض کیا گیا تو اُسکے کلام کا کذب و کذب
ہونا محال نہ ہوگا اور یہ کہ اُسکے کلام کا صادق ہونا محال و توقع و اعتماد نہ ہے گا۔ اور اس صورت میں تمام شریعت کا اعتبار
ساقط ہو جائیگا۔ اُسکے علاوہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک خدا کے کلام سے وہ صفت معنوی مراد ہے جو ذات خداوند
عالم میں قائم ہے اور صفت علم و قدرت کے معنی میں ہے اور کلام لفظی میں اور دوسرے معانی میں ہے اسلئے کہ وہ (کلام لفظی)
حروف و اصوات سے مرکب ہے جسکا حادث ہونا معلوم ہے اب اگر کلام لفظی کا وجود اور اُسکا صادق ہونا کسی طرح تسلیم بھی کر لیا جائے
تو مفید نہ ہوگا اسلئے کہ یہاں کلام لفظی محض بحث ہے جسکا کہ وہ (حق تعالیٰ) خالق و فاعل ہے اور ان لوگوں کے اصول کی بنا پر کسی دلیل
حق تعالیٰ کا اپنے کلام لفظی میں صادق ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اوسپر اُنکے نزدیک کوئی حیر لازم نہیں ہے ۱۲

صفت چہارم { اوس (صلح عالم) کا مدرک ہونا۔ اور حق تعالیٰ کے مدرک ہونے سے
 یہ مراد ہے کہ انسان اپنے حواس کے ذریعہ سے جن چیزوں کو جانتا ہے ان کو وہ (حق تعالیٰ)
 بدون حواس جانتا ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کے لیے جملہ اشیاء کا علم حاصل ہے لہذا اوس کو حواس سے
 معلوم ہونیوالی چیزوں کا علم ہی ضرور حاصل ہوگا اور اوس کا مدرک ہونا یقیناً ثابت ہوگا۔ اس تقریر سے
 معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا مدرک ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اوس کے عالم ہونے کے علاوہ ہو لہذا
 اوس کا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہوگا اس لیے کہ علم اور ادراک میں عام خاص
 کی نسبت ہے اور یہ کہ علم عام ہے اور ادراک خاص ہے لکن اس کی نسبت سے حق تعالیٰ کا
 اس صفت کے ساتھ موصوف ہونا بکثرت وارد ہوا ہے جیسا کہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ
 لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الخمين اوس کو نہیں دیکھ سکتیں اور وہ آنکھوں کو دیکھتا ہے
 وهو اللطيف الخبير۔ سورہ النعام { اور وہ باریک بین اور ہر ایک چیز کا جاننے والا ہے۔
 اس لیے اوس کا صفت علم کے ذیل میں ذکر کر دینا مناسب تھا لکن باوجود اسکے جو علماء اعلام نے
 اوس کو بطور مستقل ذکر فرمایا ہے اوس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ کو جسطرح کہ کلیات کا علم حاصل ہے اسی طرح جزئیات کا بھی علم حاصل ہے خواہ
 وہ جزئیات متغیر ہوں جیسے مادیات۔ یا غیر متغیر ہوں جیسے مجردات۔ پس حق تعالیٰ کو مدکل قرار دینا
 جس سے حق تعالیٰ کا علم محسوسات ہونا مراد ہو گیا اس قول کی روشنی میں یہ کہ وہ جزئیات متغیرہ کا عالم نہیں ہے

اس کا خیال ہے کہ اگر حق تعالیٰ کو جزئیات متغیرہ کا علم حاصل ہوگا تو اوس کی ذات و صفات کا متغیر ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ
 تغیر معلوم کو تغیر علم لازم ہے اور چونکہ علم واجب تعالیٰ میں ذات ہے لہذا اوس کا علم کا متغیر ہونا بمعنیہ تغیر ذات ہوگا
 لکن حق تعالیٰ کی ذات کا متغیر ہونا باطل ہے لہذا اوس کا علم جزئیات متغیرہ ہونا بھی باطل ہوگا۔ اور یہ نکاح خیال غلط ہے
 اس لیے کہ معلوم کے متغیر ہونے سے ذات عالم کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا۔ رہا نفس علم پس اگر اوس سے صفت حقیقی مراد لی جائے
 جو میں ذات ہی تو تغیر معلوم کا اوس کو مستلزم نہ ہونا۔ اس سے اس لیے کہ اس صورت میں علم ذات ایک ہی چیز ہے اور اگر اوس سے صفت اضافی
 مراد لی جائے تو اوس کا متغیر ہونا مسلم ہوگا لکن اس سے صفت حقیقی یا ذات میں تغیر کے پیدا ہوجانے کا خیال نفس تبعی ہے اس لیے کہ اضافی صفت
 محض تعلق مراد ہوتا ہے جس کے بغیر صفت حقیقی علم کا تغیر غیر معقول ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ تغیر کو ہی پہلے سے جانتا ہے اور اس
 صورت میں تغیر ذات کا خیال غیر قابل عقل ہوگا اور یہ مطلب وہ بھی مذکور ہو چکا ہے۔ اور علماء فلسفی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہ صفت
 شیعہ میں کہ امر بخبر و ریاست برحق تعالیٰ کا علم اشیاء کا ہمیشہ سے عالم ہونا وہ (اشیاء) کلیات ہوں یا جزئیات بغیر اس کہ اوس کا علم ہونا

اس تقریب سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا سمیع و بصیر ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اس کے عالم ہونے پر علاوہ ہو لہذا اس کا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہوگا اس لیے کہ عالم ہونے اور سمیع و بصیر ہونے میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ عالم ہونا عام ہے اور سمیع و بصیر ہونا خاص ہے۔ لیکن اگر بسبب حق تعالیٰ کا ازل سے سمیع و بصیر ہونے کے ساتھ موصوف ہونا کتاب سنت میں بکثرت وارد ہوا ہے اس لیے علماء اعلام نے اس صفت کے بالخصوص ذکر کرنیکی وہی وجہیں تحریر فرمائی ہیں جو حق تعالیٰ کے مد رک ہونے میں مرقوم ہو چکی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ مخالفین نے سمیع و بصیر کو صفت علم کے علاوہ صفات ذات میں شمار کیا ہے اس لیے ہمارے علماء اعلام نے بھی اس کا علم کے علاوہ صفات ذات میں ذکر کیا ہے تاکہ اس کے خیال کی غلطی معلوم ہو جائے۔

ان دونوں لفظوں کا کتاب و سنت میں مذکور ہونا محتاج بیان نہیں ہے لہذا اس مطلب کے ثابت کرنیکی غرض سے قرآن مجید کی آیات کا ذکر کرنا خالی از فائدہ ہے البتہ اس مقام پر بعض احادیث کا تذکرہ مناسب ہے چنانچہ کافی میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ

لم یزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم السمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدر (۱)۔

حق تعالیٰ ہمیشہ سے ہے اور علم و سبکی ذات ہے بغیر اس کے کہ کوئی معلوم اور سمیع اور سبکی ذات ہے بغیر اس کے کہ کوئی مسموع ہو اور بصیر اور سبکی ذات ہے بغیر اس کے کہ کوئی مبصر (دیکھنے کی چیز) موجود ہو۔ اور قدرت اور سبکی ذات ہے بغیر اس کے کہ کوئی مقدر ہو۔ پس جبکہ اس نے اشیاء کو پیدا کیا اور معلوم کا وجود ہوا تو اس کا علم معلوم پر اور سمیع مسموع پر اور بصیر مبصر پر اور قدرت مقدر پر واقع ہوئی اس حدیث شریف سے علم و سمیع و بصیر اور قدرت کا صفات ذات اور ازلی ہونا ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں حضرت سے ایک زندیق کے جواب میں اس طرح منقول ہوا ہے۔

هو سمیع بصیر سمیع بغیر حاجۃ و بصیر بغیر اہل سمیع بنفسہ و مبصر بنفسہ و لیس قولی انہ سمیع بنفسہ انہ شیء والنفس شیء اخر و لکنی اردت عبارة عن نفسی اذ كنت مستولاً وافها ما لك اذ كنت ساقلاً فاقول لیسع بکلہ لا ان کلہ لہ بعض لان الكل لئالہ بعض و لکنی اردت افها ماك والتعبیر عن نفسی و لیس

وہ بغیر کسی عضو کے سننے والا ہے اور بغیر کسی آلہ کے دیکھنے والا ہے بلکہ وہ بنفسہ سنتا اور بنفسہ دیکھتا ہے۔ اور میرے اس قول کے وہ بنفسہ منتقل ہے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ایک شے ہے اور نفس کوئی دوسری شے ہے بلکہ چونکہ مجھے سوال کیا گیا تھا اس لیے میں نے بغیر کے مقام پر اور چونکہ تم نے سوال کیا تھا اس لیے تم نے سمجھانے کی غرض سے اس عبارت کو اختیار کیا ہے پس میں کہتا ہوں کہ وہ اپنی تمام ذات سے منتقل ہے بغیر اس کے کہ اس کے لیے بعض ہو اس لیے کہ ہمارے کل کے لیے بعض ہوتا ہے

صفت ششم کہ اوس (صانع عالم) کا مرید ہونا۔ اگرچہ حق تعالیٰ کے مرید ہونے پر ممکنہ ممکن ہیں اور دیگر اہل ملت نے اتفاق کیا ہے مگر ارادہ کی تفسیر میں کئی قول منقول ہوئے ہیں۔
پہلا قول۔ یہ کہ اوس (ارادہ) سے کسی فعل کے بجائے کسی مصلحت یا مفیدہ کا معلوم ہونا مراد ہے اور چونکہ اوس کو چاہا شیا کا علم حاصل ہے لہذا اوس کو ہر ایک فعل کی مصلحت یا مفیدہ کا بھی علم ضرور ہوگا۔ اس تقدیر پر وہ علم کی ایک قسم ہوگا اور علم کے علاوہ کوئی اور صفت نہ ہوگی۔ اور طرح کہ اوس کا عالم ہونا ازلی اور بجملة صفات ذات ہے اسی طرح اوس کا مرید ہونا بھی ازلی اور بجملة صفات ذات ہوگا۔ اور اس قول کو امامیہ اور معتزلہ کے اکثر محققین نے اختیار فرمایا ہے جیسے محقق طوسی وغیرہ اور اوس کے ثبوت پر دو امور ان کے ساتھ استدلال ہو سکتا ہے۔

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ نے بعض ممکنات کو پیدا کیا ہے اور بعض کو پیدا نہیں کیا ہے حالانکہ اوس کے علم و قدرت کو ہر ایک ممکن سے یکساں نسبت ہے پس دونوں صفتوں کے علاوہ کسی ایسی صفت کا موجود ہونا لازم ہو جسکی وجہ سے بعض ممکنات کا ایجاد کرنا اور بعض کا ایجاد نہ کرنا صحیح ہو اور اسی صفت کو ارادہ کہتے ہیں۔

(۲) یہ کہ حق تعالیٰ نے بعض ممکنات کے ایجاد کو ایک زمانہ کے ساتھ اور بعض کی ایجاد کو دوسرے زمانہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ پس اگر علم و قدرت کے علاوہ کسی شخص کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اسی شخص کو ارادہ کہتے ہیں۔
 اس تقریر سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا مرید ہونا کوئی ایسی صفت نہیں ہے جو اوس کے عالم ہونے کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

مرجع فی ذلک کلامہ الا الی اللہ السميع البصیر العالم الخیر بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المصطفیٰ۔
 لیکن میں نے تمہارے بھولنے اور اپنے نفس سے تعبیر کے لیے ایسا بیان کیا ہے۔ اور اس سے تقریر میری غرض یہی ہو کہ وہ سمیع بصیر عالم اور خیر و غیر کے کہ ذات اور جنی میں اختلاف ہو اور اس مطلب میں اور بھی حدیثیں منقول ہیں اور سب کا حاصل یہی ہے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے بغیر اس کے کہ کوئی شخص یا دیکھنے کی چیز موجود ہو اور بغیر اس کے کہ اوس کے لیے جسم یا جسمانی چیز نہایت ہو۔ پس اوس کے سمیع و بصیر ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر ایک مسموع و مبصر کو ازلی سے جانتا ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔ ۱۲۱

علاوہ ہونا اور اس کا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا درست نہ ہو گا اس لیے کہ تقریر مذکور کی بنا پر
 علم و ارادہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور یہ کہ علم عام ہے اور ارادہ خاص لکن از بسکہ خداوند
 عالم کا ارادہ کے ساتھ موصوف ہونا قرآن و احادیث میں بکثرت وارد ہوا ہے اس لیے اس کا صفت
 علم کے ذیل میں ذکر کر دینا مناسب اور اس کا علم کے علاوہ جداگانہ صفت قرار دینا غیر مناسب
 قرار پایا ہے مگر چونکہ بعض لوگوں نے اس (ارادہ) کو علم و قدرت کے علاوہ منجملہ صفات ذات
 قرار دیا ہے لہذا ہمارے علماء اعلام نے ان کی غلطی کے ظاہر کر نیکی غرض سے اس کو بطور مستقل اور
 علم و قدرت کے علاوہ ذکر فرمایا ہے اور اس اجمال کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ بعض لوگوں نے ارادہ
 و صفت قدیمہ مراد لی ہے جو کہ ذات مقدسہ پر زائد اور اس میں قائم ہے اور علم و قدرت کے علاوہ
 وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا بعض ممکنات کو واقع کرنا اور بعض کو واقع نہ کرنا یا ان (بعض ممکنات) کا
 بعض اوقات میں واقع کرنا اور بعض میں نہ کرنا یا وجود دیکھ اس کی ذات کو جملہ ممکنات و اوقات سے
 یکساں نسبت ہے ایسی صفت کے موجود ہونیکو مقتضی ہے جسکی شان سے ترجیح و تخصیص ہو اس لیے
 کہ ترجیح بلا مرجح باطل ہے اور صفت مذکورہ ہی کو ہم ارادہ کہتے ہیں جو علم و قدرت کے علاوہ ذات پر
 زائد ہے اور اونکا یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ جس صفت کی وجہ سے کہ بعض ممکنات یا بعض اوقات کو
 ترجیح ہوتی ہے وہ علم لمصلحت ہے اور اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے اس بنا پر ارادہ کا صفت علم میں
 مندرج ہونا ثابت ہو گا اور بعض حضرات کا یہ دعویٰ کہ ارادہ کا علم لمصلحت اور دیگر صفات ذات کے
 مغائر ہونا بدیہی ہے قابل سماعت نہیں ہے۔ اور اگر اونکا یہ دعویٰ صحیح بھی فرض کر لیا جائے تو
 اس (ارادہ) کا ذات جب تعالیٰ پر زائد ہونا ثابت نہ ہو گا جس طرح کہ علم و قدرت کا ذات پر زائد ہونا ثابت نہیں ہوا
دوسرا قول یہ کہ اس (ارادہ) سے کسی چیز کا وقت تعیین میں ایجاد (پیدا) کرنا مراد ہے۔
 اس صورت میں حق تعالیٰ کا ارادہ حادث اور منجملہ صفات فعل ہو گا جو صفت علم و قدرت پر ترجیح ہو گا۔
 اور اس قول کو جناب صدوق ابن بابویہ اور شیخ مفید نے بھی اختیار فرمایا ہے اور اس معنی کے ثبوت پر
 کتنی امور ان کے ساتھ مستدل لال ہو سکتا ہے۔

(۱) یہ کہ ارادہ کے پہلے معنی (علم بالصلحت) اس معنی کو مقتضی ہیں اسلئے کہ خدا کے علم کا مطابق واقع ہونا ضروری ہے اب اگر اس کے لیے مراد کا ایجاد کرنا ضروری نہ فرض کیا جائیگا تو خدا کے علم کا جہل اور غفلت واقع ہونا لازم آئے گا لکن علم خدا کا جہل یا مخالفت واقع ہونا محال ہے لہذا اس کے لیے مراد کا ایجاد کرنا بھی لازم ہوگا۔
(۲) یہ کہ خدا کے لیے صفت یا اذکار ثابت ہونا بدیہی اور متفق علیہ ہے خواہ او کا نشان علم ازلی فرض کیا جائے یا کوئی اور صفت۔ اور ہم سی مرید بھی اور متفق علیہ کو ارادہ کہتے ہیں۔

(۳) یہ کہ حسب طرح کسی ممکن موجود کے لیے کسی موجد کا اور موجد کے لیے صفت یا اذکار ہونا لازم ہے جو اس (موجد) سے منشاء ہوتی ہے اسلئے ان دونوں میں تضال ہے اس طرح اس (ممكن موجود) کے لیے مرید کا اور مرید کے لیے صفت ارادہ کا ہونا بھی لازم ہے جو اس (مرید) سے منشاء ہوتی ہے اسلئے کہ ان دونوں میں بھی تضال ہے اور طرح کہ صفت یا اذکار حادث ہے اسی طرح صفت ارادہ بھی حادث ہوگی پس خدا کے لیے ارادہ حادث ثابت ہوگا جو اس مقام پر محل بحث ہے خواہ اس کے لیے ارادہ قدیمہ فرض کیا جائے یا نہ فرض کیا جائے۔

اور رئیس المحدثین جناب صدوق ابن بابویہ نے کتاب التوحید میں حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا کہ
المشيئة والارادة من صفات الافعال
مشيئة ارادة من صفات افعال ہے پس جو شخص یہ کہ
فمن زعم ان الله له نزل مریداً شائئاً کہے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے صاحب ارادہ اور صاحب
فلا یس لموجد۔ مشيئة ہے وہ موجد نہیں ہے۔

مستحبہ۔ اگرچہ ارادہ حق تعالیٰ کے لیے پہلے معنی (علم بالصلحت) میں اس کے علم ازلی کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا اسلئے کہ اس عالم میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ اس کے علم ازلی کے مطابق واقع ہوتا ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک فعل و ترک کی مصلحت اور اس کے وقت کو ہمیشہ سے جانتا ہے اور کوئی امر ایسا نہیں ہے جو پہلے سنی و سیر منافی ہو جیسا کہ علم واجب تعالیٰ کے ذیل میں مذکور ہو چکا ہے لکن ایسا کہ پہلے معنی میں اس امر کا تو ہم ہو سکتا تھا کہ اس عالم میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ حق تعالیٰ کے ازلی علم میں گذر چکا ہے

لئے تضال سے دو مضمون کا وجود نہ ہونی و خارج دونوں میں متلائم ہونا مراد ہے صحت اور علول معتمد علیہ اس بار میں غیر

اور یہ کہ اس کے خلاف کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا علم متغیر نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ بندوں کی طاعت معصیت کو کسی امر کے متغیر ہونے میں خلل نہیں ہے۔ اور یہ کہ دعا کرنا صلاۃ جم بجالانا نماز وغیرہ کا ادا کرنا عبادت ہے اس لیے قرآن و احادیث میں یہ امر بکثرت وارد ہوا ہے کہ خدا کا ارادہ حادث ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک وقت میں ہر ایک امر کو حسب مصلحت اپنے اختیار سے صادر کرتا ہے اور یہ کہ ہمیں بندوں کی طاعت معصیت کو دخل ہے اور یہ کہ وہ اپنے افعال میں مجبور نہیں ہوتا کہ یہ تو ہم برطرف ہو جائے کہ حق تعالیٰ نے جو کچھ کہ نزل میں ارادہ کر لیا ہے وہی واقع ہو گا اور اس کا ارادہ نہیں کیا وہ واقع نہ ہو گا اور یہ کہ تکلیف کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور قرآن و احادیث میں ارادہ خدا کے حادث ہونے اور اس کا ایجاد کرنا مراد لیا گیا ہے تاکہ کلام مطابق بھی ہے اور کسی قسم کی توہم فاسد کی بھی گنجائش نہ ہو۔ اور جو آیات و اخبار کہ اس مطلب پر دلالت کرتے ہیں وہ بہت ہیں اس مقام پر بعض آیات و اخبار کے وارد کرتے پر مختصر کیا جاتا ہے۔

(۱) انما امری اذا اراد شیئاً ان یقول له [اور اس کا امر یہی ہے کہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو اسے کہن فیکون۔ سورہ یس۔ رکوع ۹] کہہ دیتا ہے کہ واقع ہو پس وہ واقع ہو جاتا ہے۔

(۲) ان یشاء یدھبکم ایھا الناس ویات [اگر خدا چاہے تو اسے لوگوں کو مٹا کر دے اور لوگوں کو لائے باخرین وکان اللہ علی ذلک قلیراً] اور خدا اس پر قدرت رکھنے والا ہے۔

(۳) من ذا الذی یعصمکم من اللہ ان [وہ کون شخص ہے جو تم کو خدا سے بچائے گا۔ اگر وہ تمہارے ساتھ اراد بکم سوءاً و اراد بکم رحمۃ۔] برائی کا ارادہ کرے یا تمہارے ساتھ رحمت کا ارادہ کرے۔

(۴) وہ حدیث ہے جبکہ صدق علیہ الرحمۃ نے کتابت میں حضرت امام جعفر صادقؑ سے نقل کیا ہے قال قلت له لم یزل اللہ مریداً [راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے عرض کیا کہ آیا خدا

فقال ان المرید لا یكون الا المراد [ہمیشہ سے مرید ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ مرید معہ بل لم یزل عالماً [نہیں ہوتا مگر جبکہ مراد اس کے ساتھ ہو بلکہ وہ ہمیشہ سے عالم و قادر ہے بعد ازان اس نے ارادہ کیا۔]

علامہ مجلسی نے معنی حدیث کے بیان میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا
جو ارادہ کہ فعل کے ساتھ مقرون ہوتا ہے وہ ایجاد ہی ہوتا ہے لہذا حق تعالیٰ کا ارادہ تمام
ہو گیا اور اس کا علم قدیم ہو گا۔

(۵) وہ حدیث ہے جسکو ابن بابویہ نے صفوان بن یحییٰ سے نقل کیا ہے وہ (صفوان) مکتومین کہ میں نے حضرت امام ابو الحسن ۱۴ کی خدمت میں عرض کیا کہ مجھے ارشاد فرمائیں کہ ارادہ خدا سے ہوتا ہے یا مخلوق سے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

الارادة من المخلوق الضمير وما
 يبدل وله بعد خالق واما من الله عز وجل فلا يبدل
 فارادته احد الله لا يغير ذلك بقوله تعالى
 كن فيكون بلا لفظ ولا لفظ بلسان ولا
 او تفكر ولا كيف كذا الله كما ان الله بلا كيف
 -

اور جناب شیخ مفید علیہ الرحمہ کے کلام کا مخلص یہ ہے کہ۔

ان الارادة من الله جل اسمه نفس الفعل كراية خدائے نفس فعل مراد ہوتا ہے اور ارادہ مخلق سے ضمیر
ومن المخلق الضمیر واشباہہ مالا یحصر (مخلوق اور مثل اس کے ایسی چیزیں مراد ہیں جو نقطہ صاف جان نہ
الاعلیٰ دوی الحاجة والنقص وذلك لان نقص پر جائز ہوتی ہیں ایسے کہ عقلیں اس امر پر شہادت دیتی ہیں
المنقول شاهدة بان القصدة لیکون الا کہ قصہ خیر و دل کے نہیں ہوتا بطرح کہ شہوت و محبت اوسے
بقالب کما لا تكون الشهوة والمحبة الا لدی شخص میں چل رہی ہو جس کے لیو دل ہوتا ہو اور نیت اور ضمیر اور
قلب ولا تصح النية والضمیر والغرم الاعلیٰ غرم و شخصی شخص کی لیو ہوتی ہیں جس کے دل میں کوئی چیز خلط کر رہی ہے
نماطر نضطر مہا فی الفعل الذی یغلب علیہ اور اس کی وجہ سے ارادہ نیت اور غرم کی طرف مضطر ہوتا ہو اور یہ
الی الارادة لہ والنية فیہ والغرم ولما کان الله حق تعالیٰ ہر ایک قسم کی احتیاج سے برتر ہو اور اس کا آلات جوارح
تعالیٰ یجلب عن الحاجات لیستجیل علیہ لوصف اساتہ موصوف ہونا محال ہو اور اس پر وہ اسمی و خطرات جائز

بلجوارح والادوات ولا يجوز عليه الدواعي
والغسلات بطل ان يكون مخالفاً في الافعال
الى بالقصور والقرضات وثبت ان وصفه
بالارادة مخالفاً في معناه لوصف العباد
وانها نفس فعله الاشياء -
نہیں ہیں اسلئے اسکا افعال میں قصد و غم کی طرف متوجہ نہ
بطل ہوگا اور ثابت ہوگا کہ اسکا ارادہ کے ساتھ موصوف ہوتا
اور اس معنی سے معارف ہے جس کے ساتھ کہ بندے موصوف ہوتا
ہیں اور یہ کہ ارادہ خدا سے محض شیان کا پیدا کر دینا
ہی مراد ہے۔

وبذلک جاء الخبر عن النبی علیہ السلام اور یہی مطلب حضرت امیر مومنین علی علیہ السلام سے منقول ہوا
اسکے بعد جناب شیخ علیہ الرحمہ نے روایت مذکورہ بالا کو وارد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ روایت اس
مطلب میں نص ہے جسکو کہ میں نے معنی ارادہ میں اختیار کیا ہے اور یہ کہ بندہ کا ارادہ اس کے فعل سے
مقدم ہوتا ہے اور یہی بلخی کا بھی مذہب ہے اور مراد پر ارادہ کے مقدم ہونے میں وہی کلام کیا گیا
جو فعل پر قدرت مقدم نہیں کیا جاتا ہے اور اگر حیاتی کا مذہب صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ فعل اور ارادہ کا وقت
ایک ہی ہو حالانکہ ارادہ سے فعل کا متاخر ہونا معلوم ہوا۔ اتنے المختص من کلامہ۔

تنبیہ۔ ان دونوں قولوں میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ باختلاف اعتبار جو حیثیت ہو دونوں
صحیح ہیں پس قول اول میں جو ارادہ خدا سے محض علم بالا صلح مراد لیا گیا ہے وہ میں اس مطلب پر نظر کرتی
کہ ارادہ کا فعل سے مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ کہ ارادہ سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جو قدرت کی ممکن
وجود یا عدم کے ساتھ تخصیص کرتی ہے جسکا حادث ہونا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ خدا کا محل حوادث ہونا
باطل ہو اور دوسرے قول میں جو ارادہ خدا سے محض پیدا کرنا مراد لیا گیا ہے وہ میں اس مطلب پر نظر
کی گئی ہے کہ حق تعالیٰ ہر زمانہ میں قادر و مختار ہے اور اس کے ارادہ سے مراد کاجد ہونا درست نہیں ہے
اور جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب توحید میں تحریر فرمایا ہے کہ۔

ولست الارادة والمشيئة والرضا والغضب خدا کا ارادہ اور مشیت و رضا و غضب اور دیگر صفات
وما يشبه ذلك من صفات الافعال بمقتضى انفعال بمنزلة صفات ذات نہیں ہیں اس لیے کہ
صفات الذات لانه لا يجوز ان يقال لم يزل یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ حق تعالیٰ ہمیشہ موجود رہا

اللہ تعالیٰ مرید انشاء کما یجوز ان یقال کہ مثبت ہے جملہ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ
لہ یزول اللہ قادر عالم۔ [ہمیشہ سے صاحب قدرت و علم ہے۔]

اور اس مقام پر دو امروں کا بیان کرنا قرین مصلحت ہے۔

پہلا امر یہ کہ قول اول میں متعلق ارادہ کا مصلحت و مفیدہ دونوں سے عام ہونا مذکور ہوا ہے
حالانکہ بظاہر اس (ارادہ) کا فقط وجود اصل سے تعلق ہوتا ہے اور جس چیز کے موجود ہونے میں مفیدہ
ہوتا ہے اس کا حق تعالیٰ سے صادر ہونا محال اور اس کا متروک ہونا واجب ہوتا ہے ایسی صورت میں علم
بالمفسدہ کی ارادہ کے ساتھ تعبیر کرنا بظاہر درست نہیں ہے پس اس تقدیر پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارادہ
فقط افعال وجودیہ سے تعلق ہوتا ہے جو مطلق علم سے خاص ہے اور علم بالمفسدہ بھی اگرچہ مطلق علم کی
ایک فرد اور ارادہ کے مباحث ہے لکن اس کے لیے کوئی خاص اصطلاح قائم نہیں کی گئی اور یہ بھی ہو سکتا
ہے کہ علم بمصلحت کی ارادہ کے ساتھ اور علم بالمفسدہ کی کراہت کے ساتھ تعبیر کی جائے اور یہ کہا جائے کہ
حق تعالیٰ ارادہ اور کراہت دونوں کے ساتھ موصوف ہوتا ہے پس اصلح کا ارادہ کرتا ہے اور اسی وجہ سے
اس کو مرید کہتے ہیں اور مفسدہ سے کراہت کرتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو کارہ کہتے ہیں اس تقدیر پر
ارادہ اور کراہت کا منجملہ صفات ذات ہونا اور ضعف علم کی طرف تاجع ہونا معین ہوگا اور خدا کے لیے
مرید و کارہ ہونے کی صفت جو افعال عباد کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے وہ منجملہ صفات فعل ہے پس پانی
حق تعالیٰ کے مرید ہونے سے فعل حسن کے بجالانے کا امر کرنا اور فعل قبیح کے بجالانے سے نہی کرنا مراد
ہوگا جس کا تذکرہ آیت دہ آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا امر یہ کہ قول دوم میں ارادہ کا منجملہ صفات فعل ہونا اور اس کا صفت علم متفرع ہونا بیان
کیا جاتا ہے حالانکہ وہ بظاہر فقط صفت قدرت پر یا صفت علم و قدرت دونوں پر متفرع ہوتا ہے اس لیے
کہ قول دوم کی بنا پر صفت ارادہ اور صفت خالقیت ایک ہی چیز قرار پاتی ہے پس طرح کہ صفت خالقیت
کا تنہا صفت قدرت یا صفت علم و قدرت دونوں کے فروع ہیں داخل کرنا مناسب ہے اس لیے صفت
ارادہ کا بھی تنہا قدرت یا علم و قدرت دونوں کے فروع میں مندرج کرنا مناسب ہوگا جس کی وجہ واضح ہے

اس لیے کہ کسی چیز کا ایجاد کرنا قدرت و علم دونوں پر موقوف ہوتا ہے اور بغیر ان دونوں کے
ممتنع قرار پاتا ہے و اعلم عنہ اللہ۔

تیسرا قول۔ یہ کہ ارادہ سے صفت قدیمہ مراد ہے جو علم و قدرت اور دیگر صفات کے مغایر اور ذاتی
واجب الوجود پر زائد ہے اور اسکی وجہ سے قدرت کی ممکن کے وجود یا عدم کے ساتھ تخصیص ہوتی ہے
اور اس مذہب کو بہرہ ور شاعرہ فی اختیار کیا ہے اور وہ ضعیفہ جہ کی وجہ سے پہلے قول میں مذکور ہو چکی۔

چوتھا قول۔ یہ کہ اوس (ارادہ) سے وہ صفت زائدہ مراد ہے جو بغیر کسی محل کے قائم ہوتی ہے
اور یہ قول فرقہ جہانگیر اور جہانگیر وغیرہ کی طرف منسوب ہے اور یہ قول باطل ہے اس لیے کہ اگر کسی صفت کا
بغیر محل کے قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ صفت نہ ہو کیونکہ صفت سے وہی چیز مراد ہوتی
ہے جو کسی محل میں قائم ہو۔ اسکا اگر وہ بغیر محل کے قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو سلب شے عن نفس لازم
آئیگا جسکا باطلی ہونا ظاہر ہے اور بعض علماء سے اس قول کی یہ توجیہ منقول ہوتی ہے کہ اس قول میں
ارادہ سے وہ چیز مراد لی گئی ہیں جو مقدور کی کسی صفت معینہ پر کسی وقت معین کے ساتھ تخصیص
کرتی ہیں جنکا عرف حکماء میں معدت کے ساتھ تفسیر کرتے ہیں جو اوس ممکن کے لیے لازم ہوتی ہیں
جو مادہ میں حادث ہوتا ہے اور وہ بغیر کسی محل کے قائم ہوتی ہیں پس جبکہ مقدور کی استعداد تمام ہو جاتی ہے
تو اسکا واقع ہونا ضروری ہوتا ہے اور چونکہ ارادہ سے بھی وہی امر مراد ہوتا ہے جو کسی شے کی کسی زمانہ پر
تخصیص کرتا ہے اس لیے معنی مذکور کا ارادہ سے مراد لینا صحیح ہوا۔ اور توجیہ مذکور پر یہ اعتراض کیا گیا ہے
کہ آئین قانون ملت سے خروج لازم آتا ہے اس لیے کہ مادہ قدیمہ کا موجود ہونا بہت سی قطعی و لیکون
باطل ہو چکا ہو حالانکہ حکماء کے نزدیک معدت سے وہی چیز مراد لی جاتی ہیں جو مادہ قدیمہ میں حادث
ہوتی ہیں اور اشیاء میں مختلف استعدادیں الی غیر النہایہ پیدا کرتی ہیں اور یہ اعتراض خالی از مناقشہ نہیں ہے
اس لیے کہ اصل معدت کا مادہ میں فرض کرنا اوس (مادہ) کے قدیم ہونیکو مستلزم نہیں ہے پس
ممکن ہے کہ جن چیزوں کی وجہ سے کہ مادہ حادثہ میں اوقات معینہ کی تخصیص ہوتی ہے اس قول میں

لے معدت سے وہ چیز مراد ہیں جنکے وجود و عدم پر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں مذکور ہو چکا ہے ۱۲

ارادہ سے انہیں کی تعبیر کی گئی ہو البتہ توجیہ مذکور اسلئے مجروح ہے کہ اگر اس قول میں ارادہ و مصلحت
مراد ہونا فرض کیا جائیگا تو ارادہ خدا کا موجود و معدوم ہونا لازم آئے گا کیونکہ معدت سے ہی امور مراد
لیے جاتے ہیں جبکہ وجود و معدوم کو مقدر کے واقع ہونے میں دخل ہوتا ہے۔ اور اس مقام پر اوہی
کلام ہے جسکا وارڈ کرنا موضوع کتاب سے خارج ہے۔

اور بعض علماء سے قول مذکور کی یہ توجیہ قبول ہوتی ہے کہ چہر کسی حادث کو کسی وقت میں کے
ساتھ مخصوص کر لگی ہو گا وجہ حادث ہی کے وقت موجود ہونا ضروری ہو گا اسلئے کہ اگر اسکا قبل
موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور جبکہ ہر حادث کا مخصوص ارادہ واجب تعالیٰ
ہو گیا ہے اور حادث کا اسکی مقدس ذات میں قائم ہونا محال ہے اسلئے قول مذکور میں ارادہ واجب
تعالیٰ کا قائم بالذات ہونا فرض کیا گیا ہے لکن یہ توجیہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں جاتے
ہو کہ حق تعالیٰ کا ارادہ قدیم ہو اور اوقات معینہ میں حوادث کے موجود ہونے سے متعلق ہو اندازہ کہنا کہ
اگر مخصوص حوادث کا قبل سے موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی درست نہیں ہے
کیونکہ باری تعالیٰ کے افعال نہایت حکمت و مصلحت پر مبنی ہوتے ہیں پس ہر مخصوص اوقات میں کہ
کسی حادث کا موجود کرنا مصلحت اور قرین حکمت ہو گا وہ اسی وقت میں موجود ہو گا اور اس کے
قبل و بعد موجود فرض کرنا منافی حکمت و مصلحت قرار پائے گا۔

پانچواں قول۔ یہ کہ اس (ارادہ) سے وہ صفت حادثہ مراد ہے جو ذات واجب تعالیٰ میں قائم
ہوتی ہے اور یہ قول فرقہ کرامیہ کی طرف منسوب ہے اور اس قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ تسلسل
اسلئے کہ ہر ایک حادث کو مخصوص کی ضرورت ہے لہذا اس صفت حادثہ کو بھی ایک دوسری ارادہ کی
ضرورت ہوگی جسکا حادث اور ذات واجب میں قائم ہونا مفروض ہے پس اس تقدیر پر ہر ایک ارادہ
ارادہ کی ضرورت ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس قول کی بنا پر حق تعالیٰ کی مقدس
ذات کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جسکا باطل ہونا معلوم ہے لکن اس مقام پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر
مذکورہ میں ارادہ امر اشتراعی اور صفات فعل میں داخل ہو گا جسکا ذات واجب میں قائم ہونا بھی مندرجہ

مشکل نہیں ہے۔ اور یہ کہ اس قول میں وہی کلام جاری ہوگا جو ارادہ کئے دوسرے معنی میں مذکور ہوا۔ اور یہ کہ وہ اس صورت میں صفت فعل ہے جو علم و قدرت پر متفرع ہوتی ہے۔

چھٹا قول۔ یہ کہ اس (ارادہ) سے نفس ذات باری تعالیٰ مراد ہے۔ اور یہ قول ضرار کی طرف منسوب ہے۔ اور اس قول پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہکو ذات واجب تعالیٰ کا علم حاصل ہے اور اس کے مرید ہونے میں شک کرتے ہیں اور معلوم کا مشکوک کے مغائر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ اعتراض غلط ہے جسکی وجہ بہت واضح ہے اس لیے کہ حمل اولیٰ میں محمول کا نظری ہونا منافی تھا نہیں ہوتا اور انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب معلوم ہوگا کہ حق تعالیٰ کے صفات عین ذات ہیں اور یہ اسکا بالکلیہ یا بکثرت ادراک کرنا محال ہے۔

ساتواں قول۔ یہ کہ ارادہ سے صفت سلبیہ مراد ہے یعنی جبکہ فاعل کسی فعل کو بدو نہ جبر و اگر ارادہ بغیر ہونسیان کے صادر کرتا ہے تو اسکی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس شخص نے فعل کو اپنے ارادہ سے واقع کیا ہے اور یہ قول بخار کی طرف منسوب ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ مفہوم ارادہ کا وجودی ہونا بدیہی ہے پس اسکا سلبی کہنا درست نہ ہوگا۔

اٹھواں قول۔ یہ کہ ارادہ سے نظام اکمل کا معلوم ہونا مراد ہے اور اس قول کی فی الجملہ تفصیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو تمام موجودات مختلفہ کے سلسلہ وجود کا جو اوقات مخصوصہ سے تعلق رکھتا ہے ازلی وابدی و تفسیلی علم حاصل ہے اور ارادہ سے یہی علم مراد ہے اور اس قول کو حکماء نے اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا علم عالم کے نظم مخصوص پر واقع ہونے کو مقتضی ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ اور عقول مجردہ عالم کا اس نظم عجیب پر قصد و اختیار یا مقتضات طبع یا بحسب اتفاق صادر ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مبادی حالیہ کے کسی فعل میں جو موجودات غلیبہ سے تعلق رکھتا ہو کوئی غرض نہیں ہو سکتی اور حکماء کے اس قول کا پہلے قول کی طرف رجوع کر دینا ممکن ہے اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم بالا اصلاح اور علم بالنظام لاکل ایک ہی مطلب ہے اور جس غرض سے کہ حکماء کے کلام میں انکار واقع ہوا ہے اس سے وہ غرض مراد ہے جو فاعل کے لیے موجب کمال ہو۔ اور حکماء کا یہ قول کہ حق تعالیٰ فاعل بالالیجاب ہی اس سے مراد ہے

کہ وقت مخصوص میں اسکی مراد کا واقع نہ ہونا جائز نہیں اگرچہ اس تاویل کا حکم کے بعض اقوال منقولہ
منطبق ہونا خالی از اشکال نہیں ہے اسی لیے بعض علماء اعلام نے حکماء کے قول مذکور کی نقل کی
بعد ارشاد فرمایا ہے کہ حکماء کو حق تعالیٰ کے صاحب ارادہ فرض کر سکی طرف کوئی داعی معلوم نہیں تھا
اس لیے کہ حق تعالیٰ کو فاعل بالایجاب قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ فاعل کے صاحب ارادہ ہونے
اور فاعل بالایجاب ہونے میں جو منافات ہے وہ بہت ظاہر ہے اور کیا عجب ہے کہ حکماء نے
حق تعالیٰ کو اس لیے صاحب ارادہ فرض کیا ہو کہ فاعل کا اپنے افعال میں غیر مرید ہونا موجب نقص ہے
حالانکہ واجب تعالیٰ کا من جمیع الوجوہ کامل ہونا ضروری ہے والا تو ممکن ہونا لازم آئے گا۔
ولا یصلح العطار صافضل الدھر۔ اور جو کلام کہ مذہب حکماء کی بنا پر حق تعالیٰ کے مرید
ہونے میں کیا جاتا ہے وہی کلام اس کے قاور ہونے میں بھی جاری ہو گا اس لیے کہ اصول حکماء کی بنا پر
حق تعالیٰ کا قادر ہونا بھی خالی از اشکال نہیں ہے۔ واللہ اعلم بمراد عبادہ۔

نوائن قول۔ یہ کہ خدا کے ارادہ سے اس کے افعال میں اون (افعال) کا معلوم ہونا اور اپنے
غیر کے افعال میں اون (افعال) کے ساتھ مامور کرنا مراد ہے اور یہ قول کعبی کی طرف منسوب ہے
اور اس قول کا پہلا جزو درست ہے جس سے حق تعالیٰ کو اپنے افعال کا معلوم ہونا مراد ہے۔ لیکن اس
قول کا دوسرا جزو جس میں ارادہ سے بندوں کے فعل میں امر کا مراد ہونا مذکور ہوا ہے درست نہیں ہے
اس لیے کہ امر کرنا ارادہ کو مستلزم ہوتا ہے اور نفس ارادہ نہیں ہوتا۔

تتمیمہ۔ حق تعالیٰ کا علم قدرت حیوۃ تکلم سمیع بصیر۔ ارادہ کے ساتھ موصوف ہونا جملہ اہل اسلام
کی نزدیک متفق علیہ ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا حق تعالیٰ کے لیے ان صفتوں کے علاوہ بھی
کوئی صفت ہو سکتی ہے یا نہیں پس بعض لوگوں نے اسکو منع کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ صفات
مذکورہ بالا کے علاوہ کسی اور صفت کے ثابت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے لہذا اسکی نفی واجب
ہوگی اور یہ قول صحیف ہے اس لیے کہ دلیل کا موجود نہ ہونا اس کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا
اسی لیے مشہور ہے کہ عدم الوجود ان کا دلیل علی عدم الوجود اور اگر دلیل کا نہ ہونا تسلیم

کر لیا جائے تب ہی وہ (دلیل کا نہ ہونا) کسی اور صفت کے واقع میں موجود نہ ہونے پر دلیل نہ ہوگا
 اسلئے کسی دلیل کا معدوم ہونا مدلول کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا مثلاً عالم سے وجود
 صانع پر استدلال کیا جاتا ہے لیکن اگر عالم کا معدوم ہونا فرض کیا جائے تو اس سے صانع کا
 معدوم ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور بعض لوگوں نے کسی اور صفت کے نہ ہونے پر یہ استدلال کیا ہے
 کہ ہم کو کمال معرفت کے حامل کرنے کی تکلیف دی گئی ہے اور معرفت کا ملکہ اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے
 جبکہ جملہ صفات کی معرفت حاصل ہو پس اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی اور صفت بھی حاصل ہوتی تو ہمارے
 لیے اس کی معرفت بھی حاصل ہوتی لیکن ہم کو صفات مذکورہ بالا کے علاوہ کسی صفت کی معرفت حاصل
 نہیں ہو سکتی ہمارے لیے صفات خداوندی عالم پر افعال کے صادر ہونے اور نقائص سے منزہ ہونے
 سے کوئی طریقہ نہیں ہے جس کے ذریعہ سے صفات کی معرفت حاصل ہو اور ان دونوں سے فقط صفات
 مذکورہ ہی کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور کسی اور صفت پر وہ دلالت نہیں کرتے اور یہ تقریر بھی ضعیف ہے
 اسلئے کہ ہم سے کمال معرفت کے حامل کرنے کی تکلیف کا متعلق ہونا ثابت نہیں ہوا کیونکہ ہر شخص سے
 بقدر وسع تکلیف متعلق ہوتی ہے پس ہم پر واجب تعالیٰ کی اسی صفت کی معرفت کا حاصل کرنا لازم
 کیا گیا ہے جس پر تصدیق نبی موقوف ہے اور باقی صفات کی معرفت کا حاصل کرنا ہم پر لازم نہیں کیا گیا
 پس ممکن ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے باعتبار واقع اور عین ہی حاصل ہوں اور ہم سے اس کی معرفت کی
 تکلیف متعلق نہ ہو۔ اور اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہم کمال معرفت کے حامل کرنے کی تکلیف کا
 متعلق ہونا بھی تسلیم کر لیں تو اس تکلیف کا ہر ایک مکلف سے متعلق ہونا تسلیم کر نیکی قابل نہ ہوگا۔
 پس ممکن ہوگا کہ بعض بندوں کے لیے معرفت کا ملکہ حاصل ہو اور وہ حق تعالیٰ کی اور صفات کو بھی جانے
 ہوں جیسے انبیاء اور اوصیاء وغیرہم۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہم اس بات پر کوئی مقول دلیل نہیں
 پیش کر سکتے کہ واجب تعالیٰ کے لیے باعتبار واقع اور صفات نہیں ہیں بلکہ ممکن ہے کہ وہ ایسی
 صفات کے ساتھ موصوف ہو جنکو انسانی عقلیں دریافت نہ کر سکتی ہوں یا وہ عام بندوں کو معلوم
 نہ ہوں اور ان کا معلوم ہونا خاص خاص بندوں کے ساتھ مخصوص ہو اور ہم سے فقط انہیں صفات کی

معرفت کے حامل کرنے کی تکلیف متعلق ہونی ہو عقل یا نقل کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتی ہوں پس اس مقام پر سی قدر کہہ سکتے ہیں کہ ہکا و تملاش کے بعد کوئی ایسی صفت نہیں ملی جو صفات مذکورہ کے علاوہ اور ان (صفات مذکورہ) کی طرف مجموعہ نہ کرتی ہو۔ اور شیخ ابوالحسن شعری اور ان کے بعض اتباع نے حق تعالیٰ کے لیے ایسی صفتیں ہی ثابت کی ہیں جو صفات مذکورہ کے منافی ہیں۔ اس مقام پر نہایت اختصار کے ساتھ بعض صفات کا تذکرہ کرنا اور ان سے تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

(۱) استواء جس کے ساتھ حق تعالیٰ نے اپنی مقدس ذات کو آیہ شریفہ الرحمن علی العرش استواء میں موصوف کیا ہے۔ وہ (شیخ ابوالحسن شعری) کہتے ہیں کہ استواء ایسی صفت ہے جو صفات مذکورہ کے علاوہ ہے اور ان (صفات مذکورہ) میں سے کسی صفت کی طرف مجموعہ نہیں کرتی اگرچہ ہم اسکو بخیر صفا نہیں جانتے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک آیہ شریفہ استواء سے استیلاء اور غلبہ مراد ہے جسکی صاحب مواقف وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ اس تقدیر پر صفت استواء صفت قدرت کی طرف رجوع ہوگی اور کوئی صفت جداگانہ نہ قرار پائیگی۔ شاعر کہتا ہے

قد استوی عمرو علی العراق من غیر سیف و دم مہراق

اس شعر میں استواء سے استیلاء مراد ہے اور صہیل مراد ہے کہ عمر بنی غزالی پر تلوار اور خونریزی کو بغیر غلبہ حاصل کر لیا۔ اور مراد شاعر کہتا ہے

فلما علونا واستوینا علیہم تو کنا ہم مصرعی للنسر و طائر

اس شعر میں بھی استواء سے استیلاء ہی مراد ہے اور صہیل معنی یہ ہے کہ جب ہم کو اوپر غلبہ حاصل ہو گیا تو ہم نے ان کو گدون اور پرندوں کا طعمہ بنا کر زمین پر چھوڑ دیا۔ اور قول مذکور کی اوس روایت سے بھی تائید ہوتی ہے جو بخار الانوار وغیرہ میں حضرت امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے منقول ہے

سئل عن معنی قول اللہ علی العرش کہ حضرت سے آیہ شریفہ علی العرش استواء کے معنی استوی فقال استوی علی ما دریافت کیے گئے تو آپ نے فرمایا کہ وہ ہر بار یک

دقی و جل۔ اور موٹی چیز پر غالب ہوا۔

اور استواء کے یہ معنی حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے بھی منقول ہو سکے ہیں۔

اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ یہاں پر ہتوار کے معنی ہیں قصد کرنا اور توجہ ہونا چنانچہ ابو العباس احمد بن یحییٰ فرما اور زجاج سے بھی یہی معنی منقول ہوئے ہیں۔ اس تقدیر پر صفت استواء صفت اراد کی طرف اجماع ہوگی اور اکثر احادیث میں استواء سے مساوات فی النسبة کا مراد ہونا منقول ہوا چنانچہ توبہ صدوق علیہ الرحمہ میں منقول ہے کہ۔

ان ابداعہ اللہ عن قول کسی شخص نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے اللہ عز وجل الرحمن علی العرش استواء آیت شریفہ الرحمن علی العرش استواء کے معنی دریافت فقال استواء من كل شئ کیسے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ ہر شے سے مساوی نسبت فلیس شئ اقرب الیہ رکھتا ہے اور کوئی شے اس سے بہ نسبت دوسری شے من شئ۔ کے قریب تر نہیں ہے۔

اور کتاب مذکور میں عبد الرحمن بن ججاج سے منقول ہے کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے آیت شریفہ الرحمن علی العرش استواء کی تفسیر دریافت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ۔ استواء من كل شئ فلیس شئ اقرب الیہ من شئ لہم بعد منہ لہم یقرب منہ قریب استواء من كل شئ۔ حق تعالیٰ ہر شے سے مساوی نسبت رکھتا ہے پس کوئی شے ایسی نہیں ہے جو بہ نسبت دوسری شے کے اس سے قریب ہو کوئی بعید پھر اس سے بعید نہیں ہے اور کوئی قریب پھر اس سے قریب نہیں ہے۔ وہ ہر شے سے مساوی نسبت رکھتا ہے۔

اس مقام پر یہ توہم ہوتا ہے کہ اگر آیت شریفہ میں استواء سے مساوات فی النسبة مراد ہوتی تو اس کا تعبیر الی کے ساتھ ہوتا حالانکہ آیت شریفہ میں اس کا تعبیر کلمہ علی کے ساتھ مذکور ہے جو معنی استیلاء مراد ہونے کا قرینہ ہو سکتا ہے۔ اور اس توہم کا جواب یہ ہے کہ جب لفظ استواء مساوات فی النسبة مراد لیا جائیگی تو معنی استیلاء کی تضمین کی جائیگی جو قاعدہ مطرودہ ہے۔ پس آیت شریفہ میں کہا جائے گا کہ استواء نسبت الی کل شئ حال کونہ مستویا علی العرش او متمکنا علی العرش اور جبکہ آیت شریفہ میں استواء سے مساوات فی النسبة مراد ہو اور معنی استیلاء کی تضمین فرض کی جائے

تو حدیث مذکور اور اخبار سابقہ کا مطلب ایک ہی قرار پائیگا۔ بہر حال صفت ہتوا کوئی ایسا صفت نہیں قرار پاتا جو اوصاف صفت گانہ کے علاوہ ہو۔

(۲) وجہ کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیت شریفہ و یبقی وجہ ربک ذوالجلال والا کرام اور آیت شریفہ کل شیء ہا لک الا وجہہ وغیرہ میں مذکور ہوا ہے۔

شیخ ابوالحسن شعری اور ابواسحاق اسفرائینی وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ وجہ سے ایسی صفت زائدہ مراد جو صفات مذکورہ بالا کے علاوہ ہے۔ اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ لفظ وجہ کے معنی حقیقی میں جہ مخصوصہ (چہرہ) جسکا باری تعالیٰ کے حق میں ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے اور وہ (لفظہ) کسی دوسری ایسی صفت کے لئے وضع نہیں کیا گیا جو ہم پر محمول ہو بلکہ اسکا ایسے معنی کے لئے وضع کرنا جائز نہیں ہے جسکو مخاطب سمجھتا ہو۔ اس تقدیر پر لفظ وجہ کا معنی مجازی پر محمول کرنا معین ہو گا جیسا کہ صاحب فہم وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے پس ممکن ہے کہ آیت شریفہ میں لفظ وجہ سے دین یا نفس واجبہ لا طاعت الا للہ انبیاء و اوصیاء علیہم السلام یا ذات اور رضا وغیرہ مراد ہو جسکے شواہد بکثرت موجود ہیں۔

۱۵ چنانچہ توحید صدوق علیہ الرحمہ میں حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے کہ آیت شریفہ میں وجہ سے اسکا پورا اور وہ حضرات مراد ہیں جن سے مسائل دین کے محال کرنے کا حکم دیا گیا ہے محال ہے وجہ منہا کل شیء ہا لک الا دینہ والوجہ الذی یوقی منہ ۱۶ چنانچہ کتاب التوحید میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے من اتی اللہ بما امر بہ من طاعة فعمل والا اثمۃ من بعد صلوات اللہ علیہم وہو الوجہ الذی لا یھلک ثم قرأ من یطع الرسول فقد اطاع اللہ جو شخص کہ جناب باری تعالیٰ میں طاعت ہو گا اور وہ حضرت رسول خدا اور ان کے اوصیاء کا طاعت ہو گا اور ان حضرات کی اوس طاعت کو چہرہ مانور تھا بجا لانا تو یہی وہ وجہ ہے جو ہلاک نہیں ہو سکتا بعد ازاں حضرت نے آیت شریفہ من یطع الرسول الخ کی تفسیر فرمائی۔ اور حضرت امام رضا علیہ السلام سے منقول ہے کہ وجہ اللہ انبیاء و رسلہ و حججہ الذین بہم توجہ الی اللہ تعالیٰ والی دینہ یعنی وجہ اللہ سے اوسکے انبیاء اور رسل اور اوسکی محبتیں مراد ہیں جسکے سبب سے خدا اور اوسکے دین کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے قول باری تعالیٰ کل شیء ہا لک الا وجہہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہاں پر وجہ سے وہ چیز مراد ہے جسکے سبب سے حق تعالیٰ کی طرف قصد اور توجہ کی جاتی ہے پس ہم کہتے ہیں لا شریک للہ واللہ ولا نذل فی الہا آخر۔ پس ہر وہ فعل جسکے ساتھ غیر خدا مقصود ہو تو ہے وہ ہالک و باطل ہے قال رحمہ اللہ و کہتے ہیں لا یجوز للمشبہۃ تحمل ہذہ الایۃ والقی قبلہا علی الظاہر و لیس ذلک یوجب ان اللہ تعالیٰ یبقی وجہہ و ہذا کفر و جہل من قائلہ اسی طرح قول واجب تھا

(۳) نطقید جسکے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیہ شریفہ ید اللہ فوق اید یھم و آیہ شریفہ و ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی وغیرہ میں مذکور ہے۔ اس مقام پر شیخ ابوالحسن شعری نے حق تعالیٰ کے لیے دو ثبوتی صفتیں ثابت کی ہیں جو ذات واجب تعالیٰ کے زائد اور دیگر صفات کے مغایر ہیں اگرچہ وہ دونوں صفتیں ہمارے نزدیک محمول ہیں۔ اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ لفظ ید جارحہ مخصوصہ (باتہ) کے لیے موضوع ہے جس کا اس مقام پر مراد یقیناً درست نہیں ہے لہذا اوس کا کسی معنی مجازی پر محمول کرنا واجب ہو گا جیسا کہ صاحب مباحث نے تحریر کیا ہے۔ اور لفظ ید کا کلام عرب میں کسی معنوں پر استعمال شائع ہے جیسے طاعت۔ قوت۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ انما نطقکم لوجه اللہ او ما آتیتکم من زکوٰۃ یریدون وجہ اللہ میں بھی وجہ سے مراد ہیں جو خدا کی طرف اور اس کی خوشنودی کی غرض سے کیے جاتی ہیں بہر حال جبکہ لفظ وجہ کا آیات شریفہ میں معنی معروف پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے تو کسی معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا جو رباب لسان کو بیان شغل ہونے میں ہوگا ۱۲۳ چنانچہ شاعر نے نظم کیا ہے۔ نحن حفرنا الحوثران بطبعنا و فاقلت منها وجهہ عند متھد۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو حفران کو تیرہ نکایا پس وہ بھی نفس کو اوس سے نجات دی اور قول باری تعالیٰ کل من علیہا فان و بقی وجہ ربک ذوالجلال و الاکرام میں بھی مراد ہیں جس پر لفظ ذوالجلال کی حالت فعلی لالت کرتی ہے جس کے بعد لفظ وجہ کے لیے صفت واقع ہونا معین ہوتا ہے و آیہ شریفہ کا ترجمہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جو میں پر ہوتا ہو یا لایہ و تمہاری پروردگار کی ذات جو صاحب جلالت اکرام ہے باقی رہیگی اور لفظ مذکور کا لفظ رب کے لیے صفت قرار دینا درست نہیں ہے و رشخ و الجلال و الاکرام کا مقام پر ذی الجلال و الاکرام ہونا ضروری تھا اس لیے کہ اس کی حالت جبری کا تعلق ہی ہے اور لفظ ذوالجلال و الاکرام کو لفظ وجہ کے معنی معروف (چہرہ) کے لیے صفت قرار دینا بھی مراد نہیں ہے بلکہ لفظ وجہ میں تیری کریم ذات کے ساتھ پناہ مانگنا ہون ۱۲۴ چنانچہ حدیث میں ارہواہی و ما ینفقون الا ابتغاء وجہ اللہ (وہ کسی مال کو لفظ رضائی خدا کی طلب کیلئے خرچ کرتے ہیں) اس مقام پر لفظ وجہ کو اس کے معنی معروف (چہرہ) مراد نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جو جسم و جسمانیات سے منزه ہو اور اس طرح اس مقام پر ذات کاملہ دینا بھی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ ذات قدیم پر جس کا حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا پس لفظ وجہ سے اس مقام پر رضائی خدا کا مراد ہونا معین ہوا اور اسی معنی میں قول مشہور انما فعلتہ لوجہ اللہ بھی مستعمل ہے ۱۲۵ پس ید اللہ فوق اید یھم کے معنی یہ ہونے لگے کہ رسول کی طاعت جتنا ہاتھ او کی ہاتھوں پر مشتمل میری طاعت و لازم ہے یا او کی بیعت پر وفا کرنا ایسا ہی لازم ہے جیسے میری معاہدہ پر وفا لازم ہے ۱۲۶ چنانچہ قول واجب تعالیٰ یا ابلیس صا منعتک ان تسجد لآدم کی تفسیر میں حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے کہ لفظ ید کلام عرب میں تیری قوت و نعمت مستعمل ہوتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ واذ کر عبد ناد اود ذالک اید۔ اور قول باری تعالیٰ وانشاء بینناھما باید۔ کہ ان دونوں مقاموں پر لفظ اید کا قوت میں استعمال ہوا ہے اس طرح کہا جاتا ہے لفلان عندی اید کثیرۃ اور لہ عندی ید بیضاء اور نعمات اور احسان مراد ہوتا ہے۔ اور حضرت امام رضا علیہ السلام نے بھی آیہ شریفہ میں یدین کا قوت و قدرت میں استعمال ہونا منقول ہوا ہے اور آیہ شریفہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ ید سے فقط نعمت ہی مراد ہو بشرطیکہ لفظ خلقت پر وقت کیا جائے۔ اور صدق علیہ الرحمہ

اور نعمت اور کبریٰ وہ مقام اہتمام یا فعل کے بدلے وہ اسطرح صادر کرنے یا خود مباشرتاً فعل ہونے میں ہی استعمال کیا جاتا ہے جسے شواہد اہل زبان کے یہاں سے بکثرت مل سکتے ہیں۔ اور تفصیل کے تشبیہ سے قدرت کا ملکہ مراد ہوگی نہ دو قدرتیں۔

(۴) لفظ عینان یا عین جس کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیہ شریفہ تجوی باعیننا اور لتضع علی عینی میں مذکور ہے۔ اس مقام پر ابو الحسن شری سے منقول ہے کہ خداوند عالم کا صاحب عین ہونا ایک صفت زائدہ ہے جو ہم پر مجہول ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ لفظ عین کے معنی مضموع لہ کا ارادہ متنع ہے اور کسی صفت مجہولہ کا قصد کرنا موجب اجمال ہے لہذا ایسے معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا لازم ہو احوال لسان و بیان میں جو پس لفظ عین سے خلقت کے نام لیا گیا ہے۔

(۵) جنب اللہ اور حق تعالیٰ کا اس کلمہ کے ساتھ موصوف ہونا آیہ شریفہ ان تقول لنفسی لحسرتی علی ما فوطت فی جنب اللہ سے ظاہر ہے اور بعض لوگوں نے بیان کیا ہے کہ جنب اس ایک صفت زائدہ ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ اس کے معنی حقیقی کا اس مقام پر مراد نہ ہونا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ منقول ہے کہ میں نے پیشا پر میں بعض مثل شیعہ سے سنا ہے کہ وہ آیہ شریفہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدي کی نسبت بیان کرتے تھے کہ ائمہ معصومین علیہم السلام اس آیہ شریفہ میں لفظ خلقت سے وقت کرنے سے بعد ازان پڑھتے تھے بیدی استکبرت ام کنت من العالین اور اس تقدیر پر محال کلام ہو گا کہ اے ابلیس تجھ کو کس چیز نے اس امر سے باز رکھا کہ تو میری ایسی مخلوق کے لیے سجدہ کرے جس کو میں نے پیدا کیا ہے تو میری ہی نعمت کی وجہ سے تکبر و عصیان پر قادر ہوا۔ اور صدوق علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس تقدیر پر آیہ شریفہ مثل اس فقرہ قرار پانگی بسیفی تقابلتی و بر محی لظانعی یعنی تجھ کو میری قوت سے بھی ترکبر و عصیان پر جرات ہوتی ہے ۱۲

۱۳ بایں معنی کہ حق تعالیٰ نے بیدی فرما کر اس امر کا اظہار فرمایا ہے کہ اس کو حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش میں غایت اہتمام تھا اور اہتمام مذکور کے سوا لفظ بید کے کوئی معنی نہیں ہیں چنانچہ کوئی بادشاہ عظیم الشان کسی شے کو پڑا ہونے سے اوپر قوت انجام دیتا ہے جبکہ عمل مذکور سے اس کو حد درجہ کی کچھسی ہوتی ہے ۱۴

۱۵ سے کہا جاتا ہے ہذا اما کسبت ید اللہ و ما جرت علیک ید اللہ کہ اس مقام پر بیدین سے اون کے معنی مخصوص مراد نہیں ہوتی بلکہ مخاطب کا بدن و اسطرح فاعل ہونا مقصود ہوتا ہے ۱۶

۱۷ سے کہا جاتا ہے ہذا اما فعل اللہ کہ اس مقام پر اعتناء و جوارح کی مداخلت مقصود نہیں ہوتی بلکہ فعل کا اصالۃ فاعل کی طرف منسوب کرنا مقصود ہوتا ہے ۱۸

۱۹ چنانچہ توحید صدوق علیہ الرحمہ میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے جناب امیر المومنین کا یہ کلام منقول ہے انما قلب اللہ الواعی و لسان اللہ الناطق و عین اللہ و جنب اللہ و اناید اللہ۔ اور صدوق علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے اما قوله عین اللہ فانہ یعنی یہ انی الحافظ لدرین اللہ و قد قال اللہ عزوجل تجوی باعیننا اسی بحفظنا و کذا لک قوله عزوجل لتضع علی عینی معناه علی حفظی ۱۲

واضح ہے اور کسی معنی مجہول کا اس سے ارادہ کرنا خلاف حکمت ہے لہذا انہی مجازی کی طرف رجوع کرنا معین ہو گا چنانچہ بعض حضرات نے لفظ جنب کا امر کے معنی میں استعمال ہونا بیان کیا ہے اور اس پر شاعر کے قول ذیل سے استدلال کیا ہے۔

اصانتقین اللہ فی جنب عاشق لہ کید حرّی وعین تر قروت
اور اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ تو ایسے عاشق کے امر میں خدا سے خوف نہیں کرتی جس کا جگر جلتا ہے اور آنکھ بہتی اور حرکت کرتی ہے۔ اور اخبار کشیرہ میں لفظ جنب اللہ سے حضرات ائمہ موصوفین علیہم السلام کا مراد ہونا منقول ہوا ہے جن کا اس مقام پر وارڈ کرنا مناسب نہیں ہے۔

(۶) اصبع جس کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا اخبار میں بکثرت ہوا ہے جیسے خبر عبد اللہ بن عمر
وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت رسول خدا ص کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ۔

ان قلوب بنی آدم کلھا بین اصبعین
من اصابع الرحمن یصرفھا کیف یشاء
ثم یقول عند ذلک اللھم مصرف القلوب
اصرف قلوبنا الی طاعتک
بنی آدم کے دل خدا کی دو اونگلیوں کے درمیان ہیں
اونگوں کی طرف چاہتا ہے پھر دیتا ہے بعد از ان حضرت
و عاف فرماتے تھے کہ اسے پروردگار تو ہمارے دلوں کو
اپنی طاعت کی طرف پھیر دے۔

یا روایت انس بن مالک ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت رسول خدا ص نے ارشاد فرمایا ہے کہ۔

ما من قلب ادعی الا وھو بین اصبعین
من اصابع اللہ فاذا شاء ان ینقلبہ
ثبته وان شاء ان ینقلبہ قلبہ
ہر ایک آدمی کا دل خدا کی دو اونگلیوں کے درمیان ہے
پس جب چاہتا ہے او کو ثابت رکھتا ہے اور اگر
چاہتا ہے او کو بدل دیتا ہے۔

یا خبر ابن جوشب ہے حسین حضرت رسول خدا ص کا یہ ارشاد مذکور ہے۔

یا ام سلمہ لیس من ادعی الا و قلبہ
بین اصبعین من اصابع الرحمن ما شاء
اقام وما شاء اصاغ
اے ام سلمہ کوئی آدمی ایسا نہیں ہے جس کا دل خدا کی
دونوں اونگلیوں کے درمیان نہ ہو جس کو وہ چاہتا ہے قائم رکھتا
اور جس کو چاہتا ہے کچ کر دیتا ہے۔

پس بعض لوگوں نے اسکو صفات زائدہ میں شمار کیا ہے اور یہ قول ضعیف جسکی وجہ کئی دفعہ مذکور ہو چکی
 اور کلام عرب میں لفظ اصبع کا اور مخون میں بھی استعمال ہوا ہے جیسے اثر حسن مثلاً کہا جاتا ہے
 لفلان علی مالہ وعینہ اصبع حسنة یعنی فلان شخص اپنے مال اور اہل میں اثر خوب رکھتا ہے
 چنانچہ شاعر کہتا ہے
 ضعیف العصابی العروق نوری لہ علیہا اذا اجرد الناس اصبعاً
 یعنی اوس چرواہے کے لیے جسکی عصا ضعیف ہے کہ گین بھلی ہوئی ہیں اوسکے اونٹوں پر قحط سالی کے
 زمانہ میں اثر حسن ہے۔ اس تقدیر پر احادیث مذکورہ کے یہی ہونگے کہ ہر ایک آدمی کا دل اوسکی
 دو بزرگ نعمتوں کے درمیان ہے اور یہ کہ حق تعالیٰ کا اوس پر اثر حسن موجود ہے اور دو نعمتوں سے
 دنیا و آخرت کی نعمتیں مراد ہونگی اور اثر حسن کی تفسیر میں لفظ اصبع کا استعمال اسلیے مناسب ہوا کہ اصبع
 کو ساتھ اوس شے کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جسکی خوبی یا اوسپر تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ احادیث مذکورہ میں اصل سے کسی چیز کے بدل و آسان ہونیکاطام کہنا مقصود ہو
 مثلاً اہل زبان کہتے ہیں هذا الشئ فی خصری یا فی یدی یا فی قضبتی اور اس کلام سے
 محض شے کا آسان اور سہل ہونا اور اوسمیں شقت کا نہ ہونا مراد ہوتا ہے اور اہل تحقیق نے اسی معنی پر
 قول واجب تعالیٰ والارض جمیعاً قبضة یوم القیامة اور آیت شریفہ والسموات مطویات
 بیمنہ کو محمول فرمایا ہے پس احادیث مذکورہ میں دل کے دو اصبع کے درمیان ہونیکاطام طلب
 ہوگا کہ حق تعالیٰ پر دل کا پیر و پناہایت سہل و آسان ہو اور پیر کسی قوم کی شقت اور کلفت نہیں ہے
 (۷) جمیع جیسے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیت شریفہ والسموات مطویات بیمنہ میں
 مذکور ہوا ہے پس بعض لوگوں نے اسکو صفت زائدہ قرار دیا ہے اور وہ ضعیف ہے اور لفظ میں سے آیت
 مذکورہ میں کمال قدرت مراد ہے جیسا کہ ائمہ معصومین علیہم السلام سے منقول ہوا ہے۔

(۸) ساق جسکے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیت شریفہ یوم یکشف عن ساق ویدعون
 الی السجود قرار دیتے ہیں میں مذکور ہے پس بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صفت زائدہ ہے
 اور یہ قول ضعیف ہے اگر کشف ساق جیسا کہ علامہ مخشری نے تحریر فرمایا ہے شدت امرت کتایہ

ہوتا ہے اور حقیقت ساق مراد نہیں ہوتی۔ اور اس محاورہ کی اصل یہ ہے کہ جب کسی معرکہ میں ہزیمت
 ہوتی تھی اور لوگ بھاگنے لگتے تھے تو عورتیں اپنے کپڑوں کو سمیٹ لیتی تھیں جسکے بعد اونکی پنڈلیاں
 کھل جاتی تھیں۔ پس عورتوں کا اپنی پنڈلیوں سے کپڑے کا سمیٹ لینا شدت امر اور فریاد کی اشار
 قرار پاتی تھی اسلئے اہل زبان نے کشف ساق کو شدت امر کے مقام پر استعمال کیا اگرچہ اس مقام پر
 ساق وغیرہ کچھ بھی نہ ہو۔ اس مقام پر علامۃ زنجیری کی عین عبارت کا وارد کرنا مناسب ہے وہ
 کہتے ہیں الکشف عن الساق والابداء عن الحزام مثل فی شدۃ الامر وصعوبة
 الخطب واصلاہ فی الروح والخصیمة وتشمیر الحذر رات عن سوقہن فی الحرب
 وابداء حذرہن عند ذلک قال حاتم

اخو الحرب ان عفت به الحرب اعضها | وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا

وقال ابن الرقیات

تدهل الشیخ عن بینه وتبدی | عن حزام العقيلة العذراء

فمعنی یوم یکشف عن ساق فی معنی یوم لیشتد الامر ویتفاقم ولا کشف ثم
 ولا شاق کما نقول للاقطع الشیخ بیدہ مغلولہ ولا ید لثم ولا غل والنما هو مثل
 فی البخل فاما من شبهہ فلضیق عظمہ وقلة نظره فی علم البیان والذی غرہ
 منہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ یکشف الرحمن عن ساقہ فاما المؤمنون
 فیخرجون سجد او اما المنافقون فیکون ظہورہم طبقا طبقا کان فیہا السفا فید
 ومعناہ فیشتد امر الرحمن ویتفاقم حوله وهو الفرع الاکبر یوم القيمة لثم کان من حق
 الساق بان یعرف علی ما ذهب الیہ المشبہ لانها ساق مخصوصة معہودہ
 عندہ وہی ساق الرحمن۔ انتہی۔ اور اسکا حاصل یہ ہے کہ کشف عن الساق (پنڈلی کا ظاہر کرنا)

۱۱ عض اور اعضا ض کے معنی ہیں کائنا اور اثراتی کے کائنات سے اسکا شدید ہونا مراد ہے ۱۲ تشیر کے معنی ہیں
 دامن کا پنڈلی سے سمیٹنا جو بھاگنے و سکون کرنے سے کنایہ ہوتا ہے ۱۳ عطن سے وہ مقام مراد ہے جہاں پر پانی
 پینے کے وقت ادرت میٹھتا ہے اور اسکی تنگی سے کھاجزا اور ضعیف ہونا مراد لیا جاتا ہے ۱۴

اور ابدار عن الخزام (موضع خلخال کو ظاہر کرنا) شدت میں مثل ہے اور اسکی اصل لڑائی اور نہایت
 جہیم پر وہ نشین عورتیں بہانے کے وقت اپنی پند لیون سے کپڑاؤں ٹھالیتی ہیں جبکہ بعد ان کے
 پاؤں کھل جاتے تھے چنانچہ شاعر کسی کی شجاعت کی تعریف میں کہتا ہے کہ وہ ایسا بہادر ہے
 کہ جب کسی معرکہ کی شدت ہوتی ہے تو وہ بلا خوف و خطر اقدام کرتا ہے اور اگر لڑائی شدید ہوتی
 تو یہ بھی مستعد ہو جاتا ہے اور قیس بن رقیات کہتا ہے کہ وہ (معرکہ) شیخ کو اسکی اولاد سے غافل
 کر دیتا ہے اور باکرہ عورتوں کے خلخال کو ظاہر کر دیتا ہے پس یوم یکشف عن ساق سے
 یہ مراد ہے کہ جس دن امر شدید اور عظیم ہوگا۔ اور اس مقام پر نہ کشف ہے نہ کوئی ساق جیسے دست
 بخیل کے لیے کھاجاتا ہے کہ اسکا ہاتھ مفلول (زنجیر میں جکڑا ہوا ہے) حالانکہ وہ ان پر نہ کوئی ہاتھ
 ہی نہ زنجیر بلکہ فقرہ مذکورہ محض نخل کے لیے مثل ہے لکن جن لوگوں نے کہ آیت شریفہ کو تشبیہ پر محمول کیا ہے
 اسکا سبب اسکی کم مانگی اور علم بیان سے ناواقفیت ہے اور جس امر کی وجہ سے کہ مذکور ہوگا ہوا
 وہ حدیث ابن مسعود ہے جہیں مذکور ہے کہ جن میں اپنی ساق کو ظاہر کر لیا پس مومنین سجدہ میں گر پڑے
 اور منافقین کی پشتیں سیدھی رہ گئیں گویا اونہیں میخیں گاڑ دیتی ہیں حالانکہ حدیث مذکور میں فقرہ مذکورہ
 یہ مراد ہے کہ امر خدا شدید اور اسکا خوف عظیم ہوگا اور وہی قیامت کے دن شروع اکبر ہوگا پھر اگر ساق
 کے معنی حقیقی مراد ہوتے جیسا کہ فرقہ مشبہ نے اختیار کیا ہے تو لازم یہ تھا کہ لفظ ساق معروف باللام
 ہوتا اسلیے کہ وہ ساق معبود ہے جس سے وہ ساق جن میں مراد لیتے ہیں۔ اور آیت شریفہ کے متعلق جو کچھ
 علامہ زنجبیری نے تحریر فرمایا ہے اسکی تائید کلام جوہری سے ہی ہوتی ہے جو انہوں نے صحیح میں
 وار کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ وقولہ تعالیٰ یوم یکشف عن ساق ای عن شدۃ کما لقال
 قامت الحرب علی ساق و منہ قولہم ساوقہ ای فاخرہ اینا اشد جسکا مہمل ترجمہ
 یہ ہے کہ آیت شریفہ میں کشف ساق سے شدت مراد ہے جس طرح شدت حرب کے قیام کے متعلق
 کہ قامت الحرب علی ساق یعنی لڑائی نہایت شدید ہو رہی ہے اور اسی قبیل سے عرب کا
 یہ قول ہے ساوقہ یعنی آپس میں مفاخرت کی کہ میں تم سے شدید ہوں۔

(۹) تکوین جس کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا آیت شریفہ کن فیکون سے ماخوذ ہے پس حقیقہ نے جیسا کہ شرح مواقف میں مذکور ہے صفت ہستگاہ کے علاوہ اسکی صفت قدیمہ اور زائد علی الذات ہونیکو اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے لفظ کن کو وجود و حادث پر مقدم کیا جس سے صفت تکوین کا قدیم ہونا ثابت ہوتا ہے جو ایجاد اور تخلیق اور تصویر کے ہم معنی ہے۔ پس تکوین اس کے نزدیک وہ صفت زائدہ ہے جس پر وجود و حادث متفرع ہوتا ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ نفس تکوین و ایجاد صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ اشباعی اور مجملہ صفات فعل ہے جو صفت علم و قدرت متفرع ہوتی ہے اس تقدیر پر صفت تکوین کا علاوہ صفت قدرت کے قرار دینا صحیح نہ ہوگا اور یہ کہنا کہ قدرت کا اثر محض صحت وجود ہے جو حصول وجود کو مستلزم نہیں ہے اربعیل سفسطہ ہے اس لیے کہ محض صحت وجود و حادث کی صفت ذاتی ہے جسکی امکان کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہے لہذا قدرت کا اثر وجود حادث ہوگا اور محض وجود حادث کا امکان و صحت اس کا اثر نہ ہوگا اور انہوں نے اپنی مختار پر کئی طرح استدلال کیا ہے۔

۱۔ باری تعالیٰ کا کمون اشیاء ہونا اور او کو معدوم سے موجود کرنا اجماعی ہے اور اسکا کمون اشیاء ہونا بدو صفت تکوین محال ہے جیسے بلا علم کے عالم ہونا اور بلا قدرت کے قادر ہونا اور اس صفت کا قدیم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ حوادث کا ذات واجب الوجود میں قائم ہونا متفرع ہے اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ نفس تکوین جیسا کہ ابھی مذکور ہوا مجملہ صفات فعل ہے اور صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ وہ ایسی صفت اشباعی ہے جو موجود فی الخارج نہیں ہے لہذا اسکا قدیم ہونا معقول نہ ہوگا البتہ صفت تکوین کے منشاء اشباع کا جسر وہ متفرع ہوتی ہے قدیم ہونا ضروری ہے اور وہ (منشاء اشباع) ہمارے نزدیک صفت قدرت کے جو ارادہ واجب کو بعد وجود و حادث کا سبب قرار پاتی ہے اور وہ عین ذات ہے جسکا عنقریب تذکرہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۲۔ حق تعالیٰ اپنے کلام ازلی میں خبر دی ہے کہ وہ خالق باری اور مصوب ہے پس اگر ازل میں اس کے لیے صفت تخلیق و تصویر ثابت نہ ہوگی تو لازم آئیگا کہ اسکی یہ صفت مطابق واقع نہ ہو اسکے علاوہ لازم آئیگا کہ وہ سبق بنقص ہو اور یہ کہ اسکو صفت کمال بعد نقص حاصل ہوتی ہو اور اسکا جواب یہ ہے کہ یہ کلام

اویس وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ ہم صفت کلام کے قدیم ہونیکو تسلیم کریں حالانکہ اسکا فاسد ہونا معلوم ہو چکا ہے اور حق تعالیٰ کے لیے جو صفت کہ داخل کمال ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ہر ایک ملک کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور اسکا بافضل یہ کہ اگر نادخل کمال نہیں ہے والا عالم کا قدیم ہونا اور جملہ صفات فعل کا صفات ذات ہونا لازم آئیگا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ صفت فعلی ہونا ہی اویس وقت قابل تسلیم ہو گا جبکہ مکون (حادث) بھی بالفعل موجود ہو سلیے کہ مکون (موجد) اور مکون (موجود) میں تضاد آلف ہی حالانکہ یہ لوگ وجود مکون کو ضروری نہیں سمجھتے تاکہ قدم حوادث سے تحفظ ہے بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ صفت تکوین کے لیے مکون کا موجود ہونا بہر حال ضروری ہے خواہ اس (مکون) کو صفات ذات میں داخل کریں یا صفات فعل میں حالانکہ یہ لوگ مکون کے موجود ہونیکو کسی تقدیر پر بھی ضروری نہیں سمجھتے اور اپنے کلام کی تصحیح کے لیے طرہ طرح کی باتیں بناتی ہیں بلکہ ہم ماقال الثعالی فی بعض ما افادہ سے

تروح الی العطار تنفی مشابہا | ولا یصلح العطار ما فسد الدھر

۱۔ اشاعرہ نے قول باری تعالیٰ انما قولنا لشیء اذا اردناک ان یفعل لہ کن فیکون میں کیا ہے کہ حق تعالیٰ کی عادت اس امر پر جاری ہوتی ہے کہ وہ لفظ کن سے جو اسکا کلمہ ازلیہ ہر شیا کے اونسکے اوقات مقررہ میں حادث کرتا ہے اور صفت تکوین سے انکی بھی مراد ہے۔ اور اسکا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حق تعالیٰ کے لیے کلمہ ازلی کا فرض کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا اور علماء اعلام کے نزدیک کلمہ کن سے عبرت ایجاد اور تکوین مراد ہے جو کمال علم اور قدرت اور ارادہ پر متفرد ہے اور اس مقام پر کن سے اس کے متقی معنوں کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ علامہ زنجبیری لکھتے ہیں کہ لفظ کن فیکون کان تادمہ سے ماخوذ ہے اور مراد یہ ہے کہ جب کسی شے کو کہتا ہے کہ تو حادث ہو جاتا تو وہ حادث ہو جاتی ہے اور یہ کلام اربعیل مجاز و تشبیل ہے اور حقیقت قول مراد نہیں ہے جیسا کہ شاعر نے اس مصرع میں نظم کیا ہے اذا قالت الانساع البطن الحقی (اور شکم سے تنگ کہتے ہیں کہ تم پیدا ہو جاؤ) حالانکہ اس مقام پر کوئی قول نہیں ہو سکتا اور حال مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو جب کسی شے کا موجود کرنا مقصود ہوتا ہے تو وہ معما موجود ہو جاتا ہے جس طرح کوئی بندہ مطیع اپنے آقا کا فرمان

کرتا ہے اور محصل کلام یہ ہے کہ لفظ نکوین سے محض کسی چیز کا پیدا کرنا مقبلاً درہوتا ہے جیسا کہ اس کی تفسیر میں نکوین
ازلی والے بیان کرتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں ہے کہ نکوین کے یہ معنی ایک امراضانی ہے جس کا اثر کے
موتر سے صادر ہونیکے ساتھ عقل انتزاع کرتی ہے اس تقدیر پر وہ (نکوین) کوئی ایسا امر نہیں ہے جو خارج
میں موجود اور ازل میں ثابت ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر اس (نکوین) کا ازلی ہونا فرض کیا جائیگا
تو جملہ مکونات (حوادث) کا انہی ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ بغیر اثر کے تاثیر کا فرض کرنا بے معنی ہے۔

(۱۰) حجاب کہ حق تعالیٰ کا صاحب حجاب ہونا آیہ شریفہ کلا الھم عن ربھم محجوبون اور آیہ شریفہ
وما کان لبشر ان یکلمھ اللہ الا وحیاً او من وراء حجاب مستفاد ہوتا ہے پس بعض لوگوں کا
اس مقام پر یہ خیال منقول ہوا ہے کہ حجاب کے حقیقی معنی اس جگہ پر مراد نہیں ہو سکتے اس لیے کہ وہ جسم
وجسمانیات کے ساتھ مخصوص ہیں لہذا حجاب سے کوئی ایسی صفت مراد لیجائیگی جس کی حقیقت ہر محجوب
ہی اور یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ کا اپنے بندوں سے ایسی عبارت میں کلام کرنا جس کے معنی
مجبور ہوں جائز نہیں ہے لہذا ان معانی مجازیہ کی طرف رجوع کرنا معین ہو گا جو اہل زبان کی یہاں
مقبول ہوں اور وہ کہتی ہو سکتے ہیں۔

اول۔ یہ کہ آیہ شریفہ کلا الھم عن ربھم الخ میں انھما جو جس سے لفظ ثواب کا مخدوم ہونا مراد ہی چنانچہ
صدق بن بابویہ علیہ الرحمہ نے حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ
ان الله تبارک وتعالی لا یوصف
بمکان یحل فیہ فمحجب عنہ
عبادہ ولکنہ یعنی الھم عن ثواب
ربھم محجوبون۔
حق تعالیٰ کسی ایسے مکان کی ساجیہ نہیں وہ حلول کیے ہو موصوف
نہیں ہو سکتا تاہم اس جگہ پوچھنے سے اس کے بندہ محجوب
ہوں۔ پس حق تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ وہ (بندے) اپنے
پروردگار کے ثواب سے محجوب ہونگے۔

اور آیہ شریفہ ما کان لبشر ان یکلمھ الخ میں ممکن ہے کہ حق تعالیٰ کی یہ مراد ہو کہ وہ کلام کو ایسے
جسم میں پیدا کر دیتا ہے جو تکلم سے محجوب ہوتا ہے اور اس کو سبیل تفصیل معلوم نہیں ہوتا پس مخاطب
کلام کو سنتا ہے اور اس کے محل کو تفصیل طور پر نہیں جانتا اس صورت میں آیہ شریفہ کے یہ معنی ہونگے

کہ وہ کلام کو ایسے جسم میں پیدا کر دیتا ہے جس کا محل بندوں کو معلوم نہیں ہوتا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وراہ حجاب سے یہ مراد ہو کہ وہ (کلام) مخاطب کے علاوہ باقی تمام لوگوں سے محبوب ہوتا ہے جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارہ میں واقع ہوا تھا کہ اس (کلام) کو فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی سنتے تھے اور حضرت کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو سنائی نہ دیتا تھا اس تقدیر پر محال مراد یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ اپنے کلام کو لوگوں سے محبوب کہتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ حجاب سے بعید و مخفی ہونا مراد ہو جیسا کہ حضرت سے فرشتے ہم کلام ہوتے تھے اور حاضرین صحبت سے وہ (فرشتوں کا کلام) مخفی رہتا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ حجاب سے بغیر حقیقی کلام کے سمجھنا اور محبت کا تمام کرنا مقصود ہو اور اسکی تعبیر میں لفظ کلام اور من وراہ حجاب کا بطور مجاز استعمال کیا ہو جیسے ادب و عقلیہ کا نصب کرنا جن سے حق تعالیٰ کے بہت سے احکام معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس صورت میں محال کلام یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کے کلام کو نزدیک ایک طریقہ یہ ہے کہ وہ نصب دل کے ذریعہ سے سمجھاتا ہے اور چونکہ کلام سے بھی افہام و تفہیم ہوتی ہے اسلئے نصب دل پر بھی کلام کا اطلاق کرنا صحیح ہوگا جیسے لسان حال کے لیے گویائی اور نطق ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے ۵

فلئن نطق بلسانک برک منعماً | فلسان خالی بالشکایۃ النطق

تنبیہ۔ ان دس وجہوں کے علاوہ بھی ایسے بہت امور ہیں جنکے منجملہ صفات ثبوتیہ ہوں گی تو ہم کہیں گے مگر وہ (امور) حقیقت یا صفات ہستیانہ مذکورہ بالا کی طرف جمع کرتے ہیں یا انکی تاویل صحیح ممکن جیسے حق تعالیٰ کی طرف آنے جانے کا منسوب ہونا یا استہزار اور نکر اور خدع کا اور اسکی طرف منسوب ہونا یا اسکا سہو و نسیان کے ساتھ موصوف ہونا یا اسکا نور آسمان و زمین ہونا یا اسکا صاحب صوت ہونا اور کہ ان امور کے معنی حقیقی کا حق تعالیٰ کی طرف نسبت دینا صحیح نہیں ہے اور انکا محال صحیح اور معانی مجاز پر محمول کرنا ممکن ہے اور انکی تفصیل کتب مبسوطہ میں موجود ہے اور ان سبکا اس مقام پر وارد کرنا مصلحت نہیں ہے دوسرے مقصد بعض اذن صفات ثبوتیہ کے بیان میں جنکے ساتھ صلح عالم کی مقدس ذات موصوف ہوتی ہے اور وہ فقط علم و قدرت کی طرف جمع کرتی ہیں یا وجوب وجود انکو مقتضی ہے اور وہ کہتی ہیں۔

(۱) اوّل۔ اگرچہ لفظ اول کا دراصل اس موجود پر اطلاق کیا جاتا ہے جسکے وجود کی ابتدا ہو لیکن اس مقام پر اول سے معنی مذکور کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے ورنہ حق تعالیٰ کے وجود کا مسبوق بعدم ہونا لازم آئے گا جو اس کے قدیم ہونے کی منافی ہے۔ پس اس مقام پر اول سے وہ موجود مراد ہوگا جو ہر ایک چیز پر مقدم ہو اور اس کے لیے بتا رہا ہو۔

(۲) آخر۔ اگرچہ لفظ آخر کا دراصل اس موجود پر اطلاق کیا جاتا ہے جسکے وجود کی انتہا ہو لیکن اس مقام پر آخر سے معنی مذکور کا ارادہ کرنا صحیح نہیں ہے ورنہ حق تعالیٰ پر عدم کا طاری ہونا لازم آئے گا جو اس کے قدیم اور واجب الوجود ہونے کی منافی ہے۔ پس اس مقام پر آخر سے وہ موجود مراد ہوگا جو فنا و شیا کی بعد بقی رہی اور اس کے لیے بتا رہا ہو۔

(۳) احد۔ اور احد سے وہ ذات بسیطہ مراد ہے جو اپنے صفات کمالیہ میں یکتا ہو۔ اور جس معنی سے کہ لفظ احد کا حقیقی معنی کی مقدس ذات پر اطلاق ہوتا ہے اسی معنی سے لفظ واحد۔ فرد اور ترکا بھی اطلاق ہوتا ہے۔

(۴) قاصر۔ اور اس سے وہ موجود مراد ہے جو کسی چیز پر تسلط رکھتا ہو اور وہ (چیز) اس کے حکم سے سربانی نہ کر سکتی ہو۔ پس چونکہ حق تعالیٰ کا واجب الوجود اور قادر مطلق ہونا ثابت اور اس کا جملہ ممکنات پر مسلط ہونا معلوم ہو چکا ہے اور کوئی ممکن اس کے حکم سے سربانی نہیں کر سکتا اور یہ کہ وہ ہر ایک ممکن کو سب مصلحت خلقت وجود عطا کرتا ہے لہذا اس کا قاصر ہونے کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔

اور بطور حق تعالیٰ پر علی اعلیٰ اور غالب کا بھی اسی معنی سے اطلاق ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ نے مومنین سے ترغیب جہاد کے لیے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تَقْنُوا وَا لَا تَحْزُنُوا وَاَنْتُمْ اَعْلٰوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ارشاد فرمایا ہے لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ اَعْلٰوٌّ اور زمر عوں کے بارہ میں ارشاد فرمایا ہے اِنْ تَرَوْهُ فَقَدْ جَاءَ مِنْ اَعْلٰی السَّمَاءِ وَهُوَ رَءِیْسٌ

<p>اس لفظ احد کے یہ معنی ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں ورنہ اہل زبان کے نزدیک اس کا ہر ایک ذات واحد پر اطلاق کرنا درست ہے خواہ وہ مرکب ہو یا بسیط۔ شاعر کہتا ہے</p>	<p>ولا یقیم علی ضلیم برادبہ + هذا علی الخسف مرابط برمتہ</p>
<p>الا الاذ لان عیلا الحی والو مندا وذ الشیخ و نلا یونی لہ احد</p>	<p>اور اسی طرح لفظ فرد بھی عام ہے قال ابن ابی</p>
<p>من لیسل شیبان بین الفضال فالسک</p>	<p>هذا ابو الصقر فردانی محاسنہ</p>

کتاب التوحید میں فرمایا ہے انّ العلی الاعلیٰ معناه القاہرہ (علیٰ علی کے معنی ہیں قاہر) بلکہ حق تعالیٰ کے جبار قوی - قدیر - اور ظاہر ہونے کی صفت بھی اس معنی کی طرف عود کرتی ہے۔
 (۵) غنی (بے نیاز) اور صفت غنا سے وجود یا کسی کمال میں اپنے غیر کی طرف محتاج نہ ہونا مراد اور حق تعالیٰ کے غنی ہونے پر دلیل ہے کہ وہ مطلقاً واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر وہ مطلقاً یا کمال میں کسی غیر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ کہ جو موجود غیر واجب ہی وہ ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ اپنے وجود میں واجب کی طرف محتاج ہے۔ پس اگر واجب کا کسی غیر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ لازم آئیگا جس کا باطل ہونا معلوم ہو چکا اور بظاہر حق تعالیٰ پر مالک اور مالک ہونے کی صفت کا بھی اسی معنی سے اطلاق ہوتا ہے اس لیے کہ ملک ہی شخص ہوتا ہے جس کی طرف لوگ محتاج ہوتے ہیں اور وہ کسی دوسرے کی طرف محتاج نہیں ہوتا اور چونکہ ہر ایک ممکن اپنے وجود میں حق تعالیٰ کی طرف محتاج ہے لہذا حق تعالیٰ کا مالک اور مالک ہونے کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا۔

(۶) حکیم۔ اور اس کے معنی ہیں عالم ہونا۔ اور چونکہ حق تعالیٰ کا عالم ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا اس کا حکمت کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ ہر ایک شے کی حقیقی علت ہے

اس لیے کہ جبار ہی وہی شخص مراد ہوتا ہے کسی شے کو ایسے امر پر مجبور کر جس کو وہ مقتضی نہ ہو اور چونکہ حق تعالیٰ کا قادر مطلق ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ کہ وہ ہر ایک ممکن کو مجبور کر سکتا ہے لہذا اس کا جبار ہونے کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا ۱۲ اس لیے کہ ظاہر ہونے سے قاہر وغالب ہونا مراد ہو پس چونکہ حق تعالیٰ تمام شیا پر قدرت رکھتا ہے اور ہر ایک ممکن کو جو عطا کرتا ہے لہذا اس کا ظاہر ہونے کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا چنانچہ توحید میں صدق علیہ الرحمہ نے حضرت امام رضا علیہ السلام سے نقل کیا ہے جس کا محصل یہ ہے کہ
 واما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب الحق تعالیٰ کو ظاہر (غالب) اس لیے نہیں کہ وہ تمام شیا پر سوار ہو فوقها وقعود عليها ولستم لذرأها ولكن ذلك لقهره یا اوپر بیٹھ کر غالب ہے اس لیے کہ وہ تمام شیا پر قاہر وغالب ہے اور اوپر قدرت رکھتا ہے جیسے شخص کہتا ہے کہ میں اعدائی فاطمہ فی اللہ علی خصی یخبر عن الفلج والقلبه اپنی دشمنوں پر ظاہر ہوا اور مجھ کو خدائی میری دشمن بننا کہ اس عبارت سے فقہ کذا ظہور اللہ علی الاعدا ۱۶۔

۱۵ حکیم کا اور شخص پر ہی اطلاق کیا جاتا ہے جس کے افعال حکم متعین واقع ہوں اور چونکہ حق تعالیٰ کے افعال الیقین واقع ہوتے ہیں چنانچہ اور اک کہ فیہ انسانی عقلیں صریح اور یقیناً تشریف آرا شاہد محسوس ہیں لہذا اس معنی ہی حکیم علی الاطلاق کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے چنانچہ اس کو تحقیق ہوگا۔ لیکن اس معنی سے اس کا حکیم ہونا صفات فعل میں مندرج ہے جگہ کہ ما شاء اللہ تعالیٰ آئندہ کیا جائے گا ۱۷۔

اور معلول کی معرفت جب قدر حقیقی علت کے لیے حاصل ہوتی ہے وہ کسی دوسرے موجود کو حاصل نہیں ہو سکتی اور چونکہ حکمت سے شیا کی معرفت کا حاصل کرنا مراد ہوتا ہے پس اس کے لیے شیا کی معرفت کا اعلیٰ درجہ حاصل ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے جس کے علم و معرفت میں کسی قسم کا نقصان نہیں ہو سکتا ورنہ اس کا نقص کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا جو محال ہے لہذا اس کو ہر ایک شے کی علم کا وہ کامل درجہ حاصل ہوگا جو ہر ایک طرح کے نقصان سے مبرا ہوگا اور اس کا حکم مطلق ہونا ثابت ہوگا اور جس معنی سے کہ اس مقام پر حق تعالیٰ کا حکم ہونا معلوم ہوا اسی معنی سے بظاہر اس کو علیہ۔ خبیرو۔ لطیف۔ حبیب۔ محض۔ حقی۔ اور باطن اور راسی کے ساتھ بھی موصوف کرتے ہیں

(۷) طاہر۔ اور حق تعالیٰ کے ظاہر ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر ایک نقصان سے منزہ ہے اور یہ کہ اس کے لیے کوئی شبہ۔ نظیر۔ مثل۔ زوال اور انتقال نہیں ہے اور اسی معنی سے اس کا سبوح اور قلوس کے ساتھ بھی وصف کیا جاتا ہے۔

(۸) جواد۔ اور جو اسے کسی غیر کو ایسا فائدہ پہنچانا مراد ہے جس کی غرض فائدہ پہنچانے والے کی طرف

خیر سے وہ شخص مراد ہوتا ہے جو کسی شے سے واقف ہوتا ہو اور حق تعالیٰ کی خیر خواہی سے مراد ہے کہ اس کی کوئی شے پوشیدہ اور غائب نہیں ہو سکتی اور یہ کہ اس کا علم تجربہ وغیرہ سے حاصل نہیں ہوا۔ ۱۲۔ لطیف کے معنی میں صغیر اور باریک۔ اور حق تعالیٰ کے لطیف ہونے سے مراد ہے کہ اس کو ہر ایک صغیر اور باریک چیز کا علم حاصل ہے۔ ۱۲۔ حبیب کے معنی میں شمار کرنا والا۔ از بسکہ حق تعالیٰ ہر ایک شے پر محیط اور اس کا علم ازلی ہر ایک چیز پر متعلق ہو اس لیے اس کا حبیب ہونے کا ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوا۔ ۱۲۔ محض کے معنی میں احاطہ اور شمار کرنا والا۔ از بسکہ خدا کا علم ہر ایک چیز پر محیط ہے اور کوئی شے اس پر محمول نہیں ہو سکتی اس لیے اس کا محض کہنا صحیح ہوا۔ ۱۲۔ حقی کے معنی میں عالم چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ یسئلونک کذا کذا حقی عنہا (وہ تم سے ساعت (قیامت) کا سوال کرتے ہیں گویا کہ تم اس کے آنے کے وقت کو جانتے ہو) ۱۲۔ باطن کے معنی میں پوشیدہ چیز و پنہا جہت والہ۔ چونکہ حق تعالیٰ ہر ایک پوشیدہ اور ظاہر چیز کو جانتا ہے اس لیے اس کو کہنا صحیح ہوا۔ جناب صدق علیہ الرحمہ لفظ باطن کی تفسیر میں فرماتے ہیں ای خیر بصیر لہا لیسرون ولہا یعلنون وبکل ما ذرأ وبرا۔ یعنی وہ ہر ایک اس چیز کو جس کو کہ وہ پوشیدہ اور ظاہر کرتے ہیں اور وہ ہر چیز کو کہ وہ پوشیدہ کیا ہے جانتا ہے۔ ۱۲۔ راسی کے معنی میں عالم اور نظار ویت کا معنی علم میں بکثرت استعمال ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ الہ ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل کہ اس مقام پر الہ تو کے معنی میں الہ لعلہ اور بعض علماء کی منقول ہوا ہے کہ جب نظار ویت کی معنی مراد لی جاتی ہیں ان کے ساتھ نظر کرنا تو وہ ایک ہی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے اور جبکہ اس (رویت) معنی علم مراد لی جاتی ہیں تو وہ مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے چنانچہ راسی یہ عالم ۱۲۔ صدق علیہ الرحمہ فرمودہ میں بیان کیا ہے کہ یہ حرف مفعول پر ہوا کلام عرب میں یہ زمانہ اس کا سبوح اور قلوس کی مستعمل نہیں ہے اور ان دونوں کے معنی میں نقصان سے منزہ ہونا ۱۲

عود نہ کرے۔ پس چونکہ حق تعالیٰ نے عالم کو وجود اور حیات وغیرہ کا بے بہا خلقت عطا فرمایا، اور اسکی کوئی غرض خود حق تعالیٰ کی طرف رجوع نہیں کرتی اسلیئے اسکا جو او مطلق ہونا ثابت ہوگا۔

(۹) قیوم۔ اور حق تعالیٰ کے قیوم ہونیسے اسکا بذاتہ قائم اور غیر کے لیے مقیم ہونا مراد ہے پس حق تعالیٰ اپنے غیر سے مستغنی ہے اسلیئے اسکا بذاتہ قائم ہونا ثابت ہوگا اور چونکہ ہر ایک ممکن کی طرف مستند ہے اسلیئے اسکا مقیم غیر ہونا ثابت ہوگا اور دونوں امور کی وجہ سے اسکا قیوم ہونا نیز ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے۔

(۱۰) خیر۔ اور خیر سے کمال کا حاصل ہونا اور نقصان سے بری ہونا مراد ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کا

واجب الوجود ہونا اور وجود کا غیر محض ہونا معادوم ہے لہذا حق تعالیٰ کا خیر ہونیکے ساتھ موصوف ہونا بدیہی ہوگا۔ اور حق تعالیٰ کا سچی ہونے کے ساتھ موصوف ہونا بھی اسی طرف اجماع ہوتا ہے۔

تہذیب۔ واجب الوجود کو صفات حقیقیہ عین ذات ہیں اور اس (ذات) پر ذات نہیں ہیں

واضح ہو کہ واجب الوجود کے صفات دو قسم ہیں۔ اول۔ صفات ثابۃ جو ذات مقدسہ پر محمول

ہوتے ہیں اور ذات مقدسہ کا انکے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے۔ دوم۔ صفات منفیہ جو اسکی

مقدس ذات پر محمول نہیں ہوتیں اور اسکی مقدس ذات کا انکے ساتھ موصوف ہونا صحیح نہیں ہے

اور صفات منفیہ میں وہ جملہ صفات داخل ہیں جو سبب اعتلاج اور موجب نقص ہیں جیسے اسکا مرکب ہونا

اور اسکا محل حوادث ہونا یا اسکا جاہل ہونا۔ اور اسکا عاجز و مضطر ہونا اور ان (صفات منفیہ) کو صفات

سلبیہ ہی کہتے ہیں جنکی فی الجملہ شرح آئندہ کی جائیگی۔ اور صفات ثابۃ کی بھی دو قسم ہیں۔

قسم اول صفات ذات جنکے ثابت ہونے میں صدور فعل کو دخل نہیں ہوتا بلکہ انکے ساتھ موصوف

ہونے میں محض ذات کا ملاحظہ کافی ہوتا ہے۔

قسم دوم صفات فعل جنکے ثابت ہونے میں صدور فعل کو دخل ہوتا ہے اور انکے ساتھ موصوف ہونے میں

محض ذات کا ملاحظہ کافی نہیں ہوتا جیسے واجب الوجود کا خالق اور رازق ہونا۔ اور اسکا راضی و سخط ہونا

وغیرہ جنکی فی الجملہ توضیح آئندہ کی جائیگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ان صفات کا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا

سواء حق سے وہ چیز مراد ہوتی ہو اسکا وجود ثابت ہو اور چونکہ حق تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا ثابت ہے لہذا اسکا حق ہونا نیز ساتھ موصوف ہونا صحیح ہے۔

کمال نہیں ہے اسی لیے اسے ذات مقدسہ کا خالی ہونا اور اس کے ضد اور کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہے۔ یہ صفتیں صفات ذات پر مقرر ہوتی ہیں۔ اور اس کے ساتھ موصوف ہونے میں کسی مصلحت یا داعی کا مجبور ہونا شرط ہوتا ہے۔ اور صفات ذات کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم صفات حقیقیہ اور اسے وہ صفتیں مراد ہیں جن کے مفہوم میں اضافت ماخوذ نہیں ہوتی اور اس کا ساتھ موصوف ہونا ملاحظہ غیر موقوف نہیں ہوتا۔ اور ان صفتوں کا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا کمال اور اس کے ضد اور کا ثابت ہونا ناقص ہوتا ہے۔

دوسری قسم صفات اضافیہ اور اسے وہ صفتیں مراد ہیں جن کے مفہوم میں اضافت ماخوذ ہوتی ہے اور اس کے ساتھ موصوف ہونا ملاحظہ غیر موقوف ہوتا ہے جیسے واجب الوجود کا قبلیت۔ بعدیت اوریت کے ساتھ موصوف ہونا۔ اور صفات حقیقیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقیہ محضہ اور اسے وہ صفتیں مراد ہیں جن کے تحقق ہونے اور اثر کے مترتب ہونے میں ملاحظہ غیر کو دخل نہ ہو باین معنی کہ مفہوم کی طرح ترتیب اثر بھی عروض اضافت سے مترا ہو جیسے واجب الوجود کا باقی ہونا اور سکاد اتم ہونا یا اس کا موجود اور حی ہونا اور ان صفات کا بھی فی الجملہ تذکرہ ہو چکا ہے۔

(۲) حقیقیہ ذات الاضافہ اور اسے وہ صفتیں مراد ہیں جن کے تحقق ہونے میں اگرچہ ملاحظہ غیر کو دخل نہیں ہوتا لکن اثر کے مترتب ہونے میں ملاحظہ غیر کو دخل ہوتا ہے باین معنی کہ عروض اضافت سے ترتیب اثر مترا نہیں ہوتا جیسے واجب الوجود کا عالم۔ قادر سمیع اور بصیر ہونا۔ پس اگرچہ اس کے عالم و قادر نہیں معلوم و مقدور کا موجود ہونا لازم نہیں ہے لکن جبکہ معلوم و مقدور اور سمیع و بصیر کا موجود ہونا فرض کیا جائے تو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان صفات کی بھی فی الجملہ تفصیل ہو چکی ہے۔ بہر حال اس تقریر

معلوم ہوا کہ صفات واجب تعالیٰ چار قسموں میں۔ اول صفات منفیہ۔ دوم صفات فعل۔

سوم صفات حقیقیہ چارم صفات اضافیہ۔ پس اقسام مذکورہ میں سے پہلی اور دوسری اور چوتھی قسم کو عین ذات یا اس کے قدیم اور قائم بالذات نہ ہونے پر جو علماء اسلام بلکہ جماعہ عقلاء انام کا اتفاق ہو چکی جو واضح ہے اس لیے کہ پہلی قسم کا جیسے صفات منفیہ مراد ہیں ذات مقدسہ سے منسوب ہونا لازم ہے کیونکہ اس کا

صفات نقص ہونا اور ذات مقدسہ کا ہر ایک نقص سے مبرا ہونا معلوم ہے اور ظاہر ہے کہ جن صفات کا
 مسلوب ہونا لازم ہے انہیں کا عین ذات یا قدیم اور قائم بالذات ہونا منحصر ہے معنی ہے۔ اور دوسری قسم کا
 جسے صفات فعل مراد ہیں ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ذات مقدسہ کا ادنیٰ
 خالی ہونا اور ان کے اضافہ کا ثابت ہونا بھی صحیح ہے اور یہ کہ ان (صفات فعل) کا ثابت ہونا صدفعل
 اور فعل کا صادر ہونا جو مصلحت و داعی پر موقوف ہے لہذا ان کا عین ذات یا قدیم اور قائم بالذات کہنا
 درست نہ ہوگا۔ اور چوتھی قسم کا جسے صفات اضافیہ مراد ہیں ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا غیر ذات کے
 موجود و معدوم ہونے پر موقوف ہے اور ظاہر ہے کہ جس صفت کا ثابت ہونا غیر کے موجود و معدوم ہونے پر
 موقوف ہو اس کا عین ذات ہونا یا قدیم اور قائم بالذات ہونا مقول نہ ہوگا ورنہ ذات مقدسہ کا محل حوا
 ہونا لازم آئے گا علاوہ برین ذات واجب الوجود کا قدیم ہونا اور صفات مذکورہ کا حادث ہونا معلوم ہے
 اور حادث کا عین قدیم یا اوس (قدیم) میں ہمیشہ سے قائم ہونا بالبدلتہ باطل ہے۔ بہر حال صفات مذکورہ
 مذکورہ کے عین ذات یا ان کے قدیم اور قائم بالذات ہونے کو کسی عاقل نے اختیار نہیں کیا۔
 متفقہ بعض علماء کی عبارات منقولہ سے صفات اضافیہ اور صفات فعل کا متحد و مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے
 اس تقدیر پر صفات اضافیہ اور صفات فعل کا علیحدہ علیحدہ شمار کرنا صحیح نہ ہوگا اور واجب الوجود کو حلقہ صفات کا
 فقط تین قسموں میں منحصر ہونا معین ہوگا لکن صفات اضافیہ کا صفات فعل کے مساوی قرار دینا بظاہر درست
 نہیں ہے اس لیے کہ صفات فعل سے وہ صفتیں مراد ہوتی ہیں جو صدفعل کے بعد ثابت ہوتی ہیں جیسے
 ذات مقدسہ کا خالق اور مصور اور رازق وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا۔ اور صفات اضافیہ سے وہ صفتیں
 مراد ہوتی ہیں جو وجود و اضافت کے بعد ثابت ہوتی ہیں خواہ وہ (اضافت) صدفعل کی وجہ سے حادث
 ہوتی ہو یا کسی اور وجہ سے اس تقدیر پر صفات اضافیہ میں وہ صفتیں ہی مندرج ہو جائیں گی جہاں پڑے (اضافت)
 صدفعل کی وجہ سے حادث نہیں ہوتی جیسے ذات مقدسہ کا اول و آخر و قبل و بعد کے ساتھ موصوف
 ہونا۔ پس صفات اضافیہ کا عام اور صفات فعل کا خاص ہونا معین ہوگا اور ان دونوں میں عام خاص مطلق کی
 نسبت ہوگی۔ اب یہی تیسری قسم جس سے صفات حقیقیہ مراد ہیں پس ان کے عین ذات یا زائد ہونے میں

اختلاف ہے۔ پس فرقہ اشاعرہ نے اس کے زائد بذات ہونے کو اور فرقہ امامیہ و حکماء نے عین ذات ہونے کو اختیار کیا ہے۔ پس اشاعرہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود کے صفات حقیقیہ اس کی مقدس ذات پر زائد ہیں باین معنی کہ ذات مقدسہ میں ایسے مبادی قدیمہ موجود ہیں جنکی وجہ سے ذات کے لیے آثار مخصوصہ ثابت ہوتے ہیں پس مبدء علم کی وجہ سے اس کو عالم اور مبدء قدرت کی وجہ سے اس کو قادر کہتے ہیں اور یہ کہ اس کے انسان کی طرح ایسے صفات قائم ہیں جو اس کے مغائر ہیں اور انکی وجہ سے اس کو علم یا قدرت حاصل ہے اور اس مطلب کی تفصیل کے لیے انہوں نے کئی امزون کو بیان کیا ہے۔

پہلا امر یہ کہ شاہد پر غائب کے قیاس کر نیسے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ میں بھی صفات زائدہ موجود ہیں جنکی وجہ سے وہ علم و قدرت اور حیات وغیرہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ اور اس مطلب کی توضیح یہ ہے کہ شاہد پر غائب کے قیاس کرنے میں چار چیزوں کا موجود ہونا شرط ہے جنکی جامع کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اور جبکہ ان چاروں چیزوں میں سے ایک میں بھی اختلاف ہوگا تو قیاس نہ ہوگا اور صحیح نہ ہوگا اور جبکہ چاروں کا مجتمع ہونا فرض کیا جائے تو غائب کا شاہد پر قیاس کرنا اور حکم میں مقیس مقیس علیہ کا متحد قرار دینا ضروری ہوگا۔ اور وہ چار چیزیں یہ ہیں (۱) علت (۲) شرط (۳) حقیقت (۴) دلیل۔ پس جبکہ شاہد میں کسی امر کا کسی حکم کے لیے علت ہونا ثابت ہو جائے جیسے عالم ہونیکے لیے مبدء علم کا علت ہونا۔ یا جبکہ

۱۔ اور اشاعرہ نے علت مشترکہ کی تشخیص کے لیے دو طریقے ذکر کیے ہیں پہلا طریقہ طرد و عکس ہے جنکی دوران کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جس صفت کے وجود و عدم پر حکم مخصوص کا وجود و عدم منوط ہوگا وہی وصف اس (حکم مخصوص) کے لیے علت قرار دیا جائیگا باین معنی کہ جس وصف کے موجود ہونیکے حالات میں حکم مخصوص موجود ہوگا اور اس (وصف) کے معدوم ہونے کے حالات میں وہ (حکم مخصوص) معدوم ہوگا اسی (وصف) کا حکم کے لیے علت قرار دینا معین ہوگا جیسے شراب میں وصف شکر (نشہ) کا حکم حرمت و نجاست کے لیے علت ہونا ایسے کہ وصف شکر کے موجود ہونے پر حکم حرمت و نجاست ثابت رہتا ہے اور معدوم ہونے پر معدوم ہو جاتا ہے۔ اور یہ طریقہ ضعیف ہے ایسے کہ اگر کسی مقام پر ذات موضوع کی خصوصیت اور وصف مخصوص کے مجموعہ کا علت حکم ہونا فرض کیا جائے تو محض وصف کا موجود یا معدوم ہونا کافی نہ ہوگا کیونکہ علت مرکبہ کے ایک جز کا معدوم ہونا معلول کے معدوم ہونے کو مقتضی ہوتا ہے اس صورت میں کسی دوسری شے کے لیے محض وصف سکر کا ثابت ہونا اسکی حرمت و نجاست کے لیے کافی نہ ہوگا۔ اسی طرح کہتے ہیں کہ اگر محض وصف کا علت حکم ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے اور ذات موضوع کو اس میں داخل نہ دیا جائے تب بھی ممکن ہے کہ کسی دوسری ذات میں کوئی ایسا وصف موجود ہو جو حکم مذکور کے لیے مانع قرار پائے اور ظاہر ہے کہ اسی صورت میں محض وصف کا موجود یا معدوم ہونا مفید نہ ہوگا ایسے کہ وجود معلول کے لیے شرط کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ موجود ہونا اور موانع کا تعلق ہونا بھی ضروری ہے اور محض فاعل کا موجود ہونا کافی نہیں ہے بلکہ فاعل کا علت تامہ ہونا اور اس کی تاثیر میں وجود شرط اور انتقار مانع کا دلیل نہ ہونا معلوم ہو جائے تو حکم مخصوص کے موجود ہونا ہونے کا حکم کرنا صحیح ہو گا لیکن اس مطلب کے معلوم ہونے کا کوئی عقلی ذریعہ نہیں ہو سکتا لہذا اظہار و عکس کے طریقہ کا شخص علت مشترکہ کے لیے تجویز کرنا درست نہ ہو گا۔ اسکے علاوہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر علت حکم کے کسی معلول کا اس (علت حکم) کی سبب ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ (معلول) علت حکم قرار پائے اس لیے کہ صورت مفروضہ میں حکم نہ کوہ کے وجود و عدم کا معلول مشار الیہ کے وجود و عدم پر منوط ہونا واضح ہے حالانکہ اس (معلول) کا علت حکم قرار دینا خلاف مفروض ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس مقام پر کسی ایسے وصف کا موجود ہونا بھی محتمل ہے جو اصل کے مقارن ہو اور حکم مفروض کے لیے وہی علت ہو اگرچہ پہلو اوپر اطلاق نہ ہو اور اس (امر مقارن) کی نسبت فقط بقدر کہ نہ بنا کافی نہیں ہے کہ اس کا موجود ہونے پر کوئی دلیل نہیں لہذا اس کا معدوم قرار دینا لازم ہے اس لیے کہ ہمارے پاس کسی دلیل کے نہ ہونے سے اس کا حقیقت بذیل ہونا لازم نہیں آتا اسی لیے فقرہ عدم الوجدان کا دلیل علی عدم الوجود مشہور اور زبان زد ہے اس مقام پر امام رازی نے اس حجت کی رد میں کہ فلان امر کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں ہے لہذا اس کی نفی واجب ہوگی جو کچھ بیان کیا ہے اس کا قائل ہے یہی عندی ضعیفہ جدایا نہ ان قولکم فی المطلوب المعلن انه لا دلیل علیہ اما ان لغوا بہ انکم لم تعرفوا دلیل ثبوتہ او لغوا نہ لیس فی نفس الامر علیہ دلیل فان عنتم بہ الاول کان حاصل کلامکم ان الشیء الفلانی لم يعرف علی ثبوتہ دلیلاً و کلاماً لم تعرف علی ثبوتہ دلیلاً وجب نفیہ و علی هذا التقدير یكون المقدمة الاولى حقة ولكن المقدمة الثانية تكون ظاهرة الفساد لانه لو کان عدم علم الانسان بدلیل ثبوت الشیء دلیلاً علی عدم ذلك الشیء لزم من هذا ان یكون العوام کلهم جازمین نفی الامور التي لا یعلمون دلیلاً علی ثبوتها ولزم كون المنکرین بوجود الصانع وتوحیدہ و النبوة و الحشر عالمین بكونهم غیر عالمین بأدلة ثبوت هذه الاشياء بل یلزم ان یكون الانسان کلما کان اقل معرفة بالدلیل ان یكون اکثر علماً و فساد ذلك ظاهر من ان یحتاج الی الاطنا بوان عنیت بہ الثاني کان حاصل کلامکم ان الشیء الفلانی لیس علی ثبوتہ دلیل فی نفس الامر و کما کان كذلك وجب نفیہ و علی هذا التقدير یكون المقدمة الثانية حقة لكن المقدمة الاولى لا تقر بتوضیف أدلة المثبتین لانه من الجائز ان یكون علی ثبوت ذلك الشیء دلیل وان لم یقف المثبت له علی ذلك الی اخر ما قال

یہ کے نزدیک حجت بحد ضعیف ہے اس لیے کہ کسی مطلب معین کی نسبت ہمارے پاس کچھ نہ ہو کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اگر مقصود ہے کہ ہمارے پاس اس کے ثبوت کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جس امر کے ثبوت کی ہمارے پاس دلیل نہیں ہے اس کی نفی واجب ہوگی تو اس کا پہلا مقدمہ حق ہے لیکن اس کا دوسرا مقدمہ ضعیف الفساد جو اس لیے کہ انسان کا کسی شے کے ثبوت کی دلیل پر مطلع نہ ہونا اس (شے) کی معدوم ہونے کی دلیل ہو تو لازم آئے گا کہ عوام الناس اور امور کے حقیقی ہو چکا جو کہتے ہیں جس کو کہ وہ نہیں جانتے اور ان کا نہ جاننا ان کے ثابت ہونے کی دلیل ہو۔ اور یہ کہ جو لوگ وجود صانع اور اس کی ثبوت اور ثبوت کا انکار کرتے ہیں ان کا نہ جاننا اس امر کی دلیل ہو کہ وہ ان امور کی ثبوت پر کسی دلیل کے قائم نہ ہونے کو جانتے ہیں بلکہ اس کلام سے لازم آتا ہے کہ انسان کی معرفت جب قدر کم ہو اسی قدر اس کا علم زیادہ ہو اور یہ امر ظاہر ہے کہ طول دینے کی حاجت نہیں ہے اور اگر مقصود ہے کہ واقعہ میں اس کے ثبوت کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جس امر کے ثبوت کی واقعہ میں دلیل نہیں ہے اس کی نفی واجب ہے تو اس کا دوسرا مقدمہ حق ہے لیکن اس کا پہلا مقدمہ محض ادلة مثبتین کے باطل کر دینے سے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ امر ممکن ہے کہ اس کے ثبوت پر کوئی دلیل ہو مگر مثبت کو اس پر اطلاع نہ ہوتی ہو۔ اے آخر - ۱۲

جیسے حادث کرنے کا کسی محدث کے موجود ہونے پر دلالت کرنا تو اس کا غائب میں ہی قیاس کرنا
اور اس کے ثبوت کا غائب میں ہی حکم کرنا صحیح ہوگا۔ اب چونکہ شاہدین یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ
عالم کی حقیقت وہی ہے جس میں علم قائم ہو اور یہ کہ عالم ہونے کے حکم کی علت مبدیہ علم (صوت علیہ) ہے
لہذا اس کا غائب میں ہی قائل ہونا لازم ہوگا اور یہی کلام قدس اور حیات وغیرہ میں ہی جاری ہوگا
اور اشاعرہ کے اس کلام پر کئی جرہیں وارد ہوتی ہیں۔ پہلی جرح یہ کہ شاید پرہیزگار کے قیاس کرنا
بعض اہل لوگوں نے بھی ضعیف کہا ہے جو مذہب اشاعرہ میں بڑے ثابت قدم ہیں جیسے امام
فخر الدین رازی اور قاضی عضد الدین وغیرہ۔ اور جرح بالکل ٹھیک ہے اس لیے کہ قیاس میں ایسی علت کا
ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہو۔ اور ایسی علت کا ثابت ہونا
خالی از اشکال نہیں ہے کیونکہ حکم مفروض کے لیے خصوص مقیس علیہ کا شرط ہونا ہی مختل ہوتا ہے۔
اور ظاہر ہے کہ اس احتمال کے بعد کسی دوسرے موضوع محل پر اس (حکم) کے موجود ہونے کا حکم کرنا
صحیح نہ ہوگا اسی طرح یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ حکم مفروض سے کسی فرع کی خصوصیت مانع ہو اور ظاہر ہے
کہ اس احتمال کے بعد بھی ہر ایک فرع میں اس (حکم) کے موجود ہونے کا حکم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ دوسری
جرح یہ کہ عالمیت اور علم کا باہم مغایرت ہونا مسلم نہیں ہے بلکہ دونوں متحد ہیں بصوت میں عالمیت کے ایسی علم کا علت قرار
دینا بی معنی ہوگا۔ اور اگر اہل دونوں (عالمیت و علم) کا باہم متغایرت ہونا تسلیم کر لیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ عالمیت کی
علت سے معلوم کا عند العالم حاضر ہونا خواہ وہ (معلوم) انجی کے ساتھ حاضر ہو یا عالم میں قائم ہو جو نفس کو اس کی صفات کا
معلوم ہونا یا وہ (معلوم) عالم کا معلول ہو یا اس (عالم) کا عین جو نفس کو اس کی ذات کا معلوم ہونا۔ دوسری جرح یہ
حقیقت عالم کا محض اس شخص میں منحصر ہونا مسلم نہیں ہے جس میں کہ علم قائم ہو بلکہ حقیقت عالم وہ ہے جس کی
وانا کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اگرچہ اس میں علم قائم نہ ہو۔ چوتھی جرح یہ کہ عالم کی حقیقت کہ جس میں علم
قائم ہو برآمد تسلیم صرف لفظ اور وضع سے ثابت ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ علم کلام کے مسائل میں محض لفظ
اور وضع پر بنا کر یا مقول نہیں ہے خصوصاً جبکہ حکماء کے ساتھ نزاع فرض کی جائے اس لیے کہ حکماء کی نظر معانی
پر ہوتی ہے اور وہ قواعد عقلیہ پر مبنی نہیں ہو سکتی حالانکہ خود سرگروہ اشاعرہ شیخ ابو الحسن شعری اس امر کے قائل

ہوئے ہیں کہ وجود عین ماہیت ہے اور باوجود اسکے وہ بھی ماہیت پر لفظ موجود کا اطلاق کرتے ہیں۔
 پس اگر مسائل عقلیہ میں قواعد لفظیہ کو دخل ہوتا تو شیخ صاحب کا ماہیت کو عین وجود قرار دینا کسی طرح صحیح
 نہ ہوتا اس لیے کہ لغت کے اعتبار سے موجود وہی چیز ہوگی جس میں وجود قائم ہو اور جبکہ اون کے نزدیک وجود اور
 ماہیت میں فرق نہیں ہے تو ان کو ماہیت کا وجود کہنا صحیح اور موجود کہنا غیر صحیح ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے
 کہ اشاعرہ نے حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ پر لفظ علیٰ عظیم۔ اول۔ آخر۔ محی۔ مجتبیٰ۔ خالق اور رازق وغیرہ
 الفاظ کے اطلاق کرنا جو تجویز کیا ہے حالانکہ اون کے نزدیک یہی صفات مذکورہ کے مبادی کا ذات مقدسہ
 میں قائم ہونا درست نہیں ہے۔ پس اگر مسائل عقلیہ میں مباحث لفظیہ کو دخل ہوتا تو صفات مذکورہ کا
 حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ پر اطلاق کرنا صحیح نہ ہوتا یا ان کے مبادی کا ذات مقدسہ میں فرض کرنا لازم
 ہوتا اور ایسا نہیں۔ پانچویں حرج یہ کہ اس مقام پر قیاس کنندہ نے خود اعتراف کیا ہے کہ شاہد و غائب
 میں تشابہات صفات مختلف ہے اس لیے کہ شاہد کی قدرت میں اسباب متصور نہیں ہے حالانکہ غائب
 ایسا نہیں ہے اور وہ میں اسباب متصور ہے۔ اسی طرح شاہد کا ارادہ احد المقدورین کے ایجاد کے لیے
 مختص نہیں ہوتا اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک بندہ کی قدرت موثر نہیں ہوتی حالانکہ غائب کا ارادہ
 مختص ہوتا ہے اور باقی صفات میں بھی کلام جاری ہوتا ہے۔ اس تقدیر پر شاہد میں ایسی چیز ہوگی
 وجود ضروری ہو جو غائب میں موجود نہیں ہیں اور اس طرح غائب میں بھی ایسی چیزوں کا وجود ضروری
 ہو جو شاہد میں موجود نہیں ہیں۔ لہذا غائب کا شاہد پر قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا۔
 دوسرا اہم یہ کہ عرف و لغت دونوں اس امر پر شاہد ہیں کہ عالم سے وہی شخص مراد ہوتا ہے جس میں علم
 قائم ہو پس حق تعالیٰ بھی اسی معنی سے عالم ہوگا کہ اس کی ذات میں علم قائم ہے۔ اسے علاوہ یہ ہے
 کہ کتاب و سنت سے علم کا اس کی مقدس ذات میں قائم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور حق تعالیٰ نے
 اپنی ذات کے لیے علم کے ثابت ہونے کو بیان کیا ہے چنانچہ فرماتا ہے۔
 وَلَا يَخْفَىٰ مِنِّي شَيْءٌ ۚ اَلَا بُدَّ اَشَاعِرًا ۚ اور وہ اس علم میں کسی شے پر غیور کی مشیت کے احاطہ میں نہیں
 اور جبکہ تصور میں اس کا صفات کے ساتھ موجود ہونا ثابت ہو گیا تو ہوگا وہی اس کے لیے ضروری

بغیر تاویل ثابت کرنا لازم ہو اس لیے کہ تاویل کی اوسی مقام پر ضرورت ہوتی ہے جہاں پر واقعہ کا
 مراد لینا متعذر ہو حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں ہے۔ لہذا کلام کا بغیر تاویل اور کلام ہر محمول کرنا نہیں ہوگا
 فضل بن روز بہان کہتے ہیں کہ میرے نزدیک صفات زائدہ کے ثابت کرنا نہیں یہی طریقہ عمل
 اس لیے کہ اونکے ثابت کرنے میں عقلی دلیلیں جو بیان کیجاتی ہیں وہ خالی از اشکال نہیں ہیں۔

اور علامہ شوستر می طاب شراہ نے اس تقریر کا یہ جواب دیا ہے کہ مطالب عقلیہ میں اعتبار لغوی پر عمل
 نہیں ہو سکتا اور اس مقام پر دلیل عقلی کی وجہ سے نصوص میں تاویل کیجاتی ہے لہذا اوس (تاویل)
 سے نصوص کی تکذیب لازم نہ آئیگی جیسا کہ فاضل مذکور نے خیال کیا ہے۔ اور اگر دلیل عقلی کی وجہ سے
 بھی تاویل کرنا صحیح نہ ہو اور اوس (تاویل) کا تکذیب نصوص کے لیے مستلزم ہونا فرض کیا جائے
 تو لازم آئیگا کہ دلیل عقلی کی وجہ سے تشابہات میں بھی تاویل کرنا صحیح نہ ہو مثلاً دلیل عقلی اس امر پر
 قائم ہو چکی ہے کہ حق تعالیٰ جسم و جسمانیات سے منزہ ہے۔ اب اگر اس دلیل کی وجہ سے تاویل کرنا
 صحیح نہ ہو اور اوس (تاویل) کا تکذیب نصوص کیلئے مستلزم ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ
 کی مقدس ذات کے لیے لفظ وجہ۔ قدم۔ اور ریل وغیرہ کے حقیقی معنی ثابت کیے جائیں
 اور الفاظ مذکورہ میں تاویل کرنا صحیح نہ ہو حالانکہ الفاظ مذکورہ کے حقیقی معنوں کا مراد ہونا اور جسم ہونیکو
 مستلزم ہے جس کے بطلان پر حجلہ عقلاء کا اتفاق ہے حالات مشتقات کے معنوں میں باعتبار لغت
 بھی مبدع کا قائم ہونا شرط نہیں ہے۔ اور بعض مواد میں اگرچہ معنی مشتق کے لیے مبدع کا قائم ہونا
 ضروری ہوتا ہے لیکن اوس سے قیام مبدع کا شرط ہونا ثابت نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ ضرور کو
 باعتبار لغت مضمی کہتے ہیں حالانکہ وہ میں ضرور قائم نہیں ہوتی اسی طرح لغات فارسیہ میں مشتقات کی
 جو تفسیر کیجاتی ہے وہ (تفسیر) قیام مبدع کو مقتضی نہیں ہے جیسے عالم کی تفسیر میں دالما و رقاد کی
 تفسیر میں تو انا۔ اور فاضل مذکور کا یہ کلام کہ اس مقام پر کوئی دلیل عقلی ایسی نہیں ہے جس سے اوس
 نصوص کا جنہیں خدا کی طرف صفات کی نسبت لگائی ہے اون (نصوص) کے ظاہر پر پائی رکھنا
 متنع ہو مخدوش ہے اس لیے کہ نصوص اشار الیہا سے خود صفات کا موجود ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ

اونسے خدا کا عالم اور قادر وغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور کسی صفت کا موصوف کے لیے ثابت ہونا
ثبوت مبدیہ پر دلالت نہیں کرتا پس خدا کے عالم و قادر ہونیکو مبدیہ علم و قدرت کا ثابت ہونا لازم
نہ ہوگا۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ نصوص مشار الیہا کا ظاہر وہی ہے جسکو کہ اشاعرہ نے سمجھا ہے
تو انہیں تاویل کرنا معین ہوگا اس لیے کہ وہ (ظاہر) بہت سی قطعی دلیلوں کے منافی ہے
جو تجرید وغیرہ میں مذکور ہیں انتہی توضیح۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیہ شریفہ ولا یحیطون بشی من علمہ اذہ میں جو خدا کی طرف علم کی نسبت
دی گئی ہے وہ بعینہ اسی ہی ہے جیسی کہ شیخ ابوالحسن شعری کے نزدیک انسان کی طرف جو دی گئی نسبت
دی جاتی ہے پس طرح کہ شیخ مذکور کے نزدیک وجود انسان اور ذات انسان میں کوئی فرق نہیں ہے
اس لیے کہ ان کے نزدیک ہر شے کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے۔ اسی طرح علم خدا اور ذات خدا
میں بھی کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور طرح کہ شیخ موصوف کے نزدیک انسان کے موجود ہونے میں مبدیہ
وجود کا اوس (انسان) کی ذات میں قائم ہونا درست نہیں ہے اس لیے کہ وجود اور ذات متحد ہیں
اسی طرح خدا کے عالم ہونے میں بھی مبدیہ علم کا اوس (خدا) کی ذات میں قائم ہونا درست نہ ہوگا
اور وجود اور ذات متحد ہونگے اور اس مطلب کی طرف اوپر کی عبارت میں اشارہ ہو چکا ہے۔
اسکے علاوہ یہ ہے کہ عالم کے ظاہری معنوں میں تاویل کرنا اشاعرہ پر بھی لازم ہے اس لیے کہ عالم سے
باعتبار لغت وہ ذات مراد لیا جاتی ہے جہیں علم کے معنی حدی مصدری قائم ہوتے ہیں اور فارسی میں
دانش کے ساتھ اس کی تعبیر کی جاتی ہے اور ہمیں شبہ نہیں ہے کہ وہ معنی انتراعی ہیں جو خارج ہیں جو
نہیں ہیں اور اس کا قدیم معنا اور ذات واجب تعالیٰ میں قائم فرض کرنا بے معنی ہے۔ اس صورت میں
اشاعرہ کا ظاہر آیہ شریفہ کے ساتھ تمسک کرنا صحیح نہ ہوگا۔

پچیسرا اصرار یہ کہ اگر ذات واجب الوجود کے عالم اور قادر ہونیکا مفہوم وہی فرض کیا جائیگا جو نفس ذات
کا مفہوم ہے تو لازم آئیگا کہ عالم اور قادر کا اس کی ذات پر حمل کرنا مفید نہ ہو اور یہ کہ اوصاف مذکورہ کے
حمل کرنے اور شے کے اپنی ذات پر حمل کرنے میں کسی قسم کا فرق نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ وہاں

مذکورہ کے حمل کرنے میں فائدہ صحیحہ قابل ہوتا ہے جو شے کے او کی ذات پر حمل کرنے میں محال نہیں
ہوتا۔ اور یہ امر بھی مخدوش ہے اس لیے کہ اس بیان سے محض عالم وقادر وغیرہ اوصاف کے مفہوم کا مفہوم
ذات پر زائد ہونا ثابت ہوتا ہے جس میں نزاع نہیں ہے اور جس امر میں نزاع ہے وہ یہ ہے کہ ذات
واجب الوجود کے مصداق پر اوصاف مذکورہ کا مصداق زائد ہے لیکن دلیل مذکور سے مصداق
اوصاف کا ذات واجب الوجود کے مصداق پر زائد ہونا ثابت نہیں ہوتا پس جو مطلب کہ اس
دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ محل نزاع نہیں ہے اور جو مطلب کہ محل نزاع ہے وہ اس دلیل سے ثابت
نہیں ہوتا۔ ہاں اگر ذات اور صفت دونوں کے مفہوم کی حقیقت و کثرت کا تصور ہونا فرض کیا جائے
اور صفت کے حمل کا ذات پر ممکن اور ذات کے حمل کا صفت پر ممکن ہونا فرض کیا جائے تو مطلوب
حاصل ہو سکتا ہے لیکن ان دونوں کی حقیقت کا تصور محال ہے لہذا دلیل مذکور تمام نہ ہوگی۔
اور اس کلام کا خلاصہ صاحب موافق سے منقول ہوا ہے جس کا اشعری ہونا اور اشاعرہ کی تائید
میں نہمک ہونا معلوم ہے۔ اس مقام پر اون کی عین عبارت کا نقل کرنا مناسب ہے اور وہ یہ ہے۔
وفیه نظر فانه لا یفید الا زیادة هذا المفهوم اعنی مفهوم العالم والقادر نظائر
علی مفهوم الذات ولا نزاع فی ذلك واما زیادة ما صدق علیه هذا المفهوم
علی حقیقة الذات فلا یفیدہ هذا الدلیل لعدم تصور ای مفهوم الذی
او الصفة معاً بحقیقتہما واما مکن حمل احدہما ای الصفة علی الذات دون
حمل الذات علیہا حصل المطلوب ولكن انی ذلک التصور الواصل الی
کنہ حقیقتہما۔ انتہی۔ اور اس عبارت کا مطلب بہت واضح ہے لہذا او کی ترجمہ کی حاجت نہیں
ہوتی۔ **چوتھا امر یہ کہ اگر علم اور قدرت دونوں کا عین ذات ہونا فرض کیا جائے گا تو علم کا عین قدرت
ہونا لازم آئے گا اور قدرت و علم دونوں کے مفہوم کا متحد ہونا ضروری ہوگا جس کا باطل ہونا واضح ہے
اور یہ امر بھی مخدوش ہے جس کی وجہ تیسرے امر میں مذکور ہو چکی ہے۔ اور ان دونوں (تیسرے
اور چوتھے) امروں کا منشاء یہ ہے کہ ان دونوں میں کسی شے کے مفہوم اور اس کی حقیقت کے درمیان**

فرق نہیں کیا گیا۔ اور ذات و صفات کے عین ہونیکامیہ مطلب ہے کہ موجودات ممکنہ میں جو آتا
 مخصوصہ کہ مبادی صفات کے ذریعہ سے ظاہر ہوتے ہیں وہ ذات واجب الوجود میں نفس
 ذات سے ظاہر ہیں جبکہ محصل یہ ہے کہ صفات کی نفی کیجائے اور ثمرات صفات کا اثبات۔
 اور ذات و صفات کے عین ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صفات کا مفہوم مصدّی اوس
 (ذات) کا عین ہے اسلئے کہ معنی مصدّی کا جو موجود خارجی نہیں ہے عین ذات ہونا غیر معقول
 ہو اور کوئی عاقل اس کے اختیار کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ اور اس مسئلہ کی فی الجملہ توضیح ہو چکی ہے
 اس مقام پر علامہ تفتازانی کی تقریر کا نقل کرنا اور یہ وجہ اجمال اوس سے تعرض کرنا مناسب ہے۔
 علامہ موصوف کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا عالم وقادراور حی وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا محال نہ
 نہیں ہے۔ اور یہ الفاظ محض ذات کے لیے بدون اعتبار معنی موضوع نہیں ہیں بلکہ وہ مشتقہ
 ہیں جنسے ماخذ اشتقاق اور معانی کا ذات واجب کے لیے ثابت کرنا مقصود ہے اور اسکے کوئی معنی
 بجز اسکے نہیں ہیں کہ حق تعالیٰ اشیاء کا اور اک کرتا ہے اور فعل و ترک پر ممکن (قدرت) رکھتا ہے اور
 دیگر صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اس تقریر سے معانی مشار الیہا کا ذات واجب الوجود
 کر لیے ثابت ہونا بالبدیہ لازم ہوا اور یہ کہ حق تعالیٰ کا اون (معانی) سے خالی ہونا نقص ہے
 اور یہ کہ اگر ذات واجب کا اون سے خالی ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا جاہل اور عاجز و مضطر ہونا لازم
 آئیگا۔ اب جبکہ ذات واجب کا اون (معانی) کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوا تو اونکا
 ذات ہونا محال ہوگا اسلئے کہ اون (معانی) کا بنفسہما قائم ہونا متنع ہے۔ اسکے علاوہ دیگر محالات بھی
 لازم آئیں گے جو سابق میں مذکور ہو چکے ہیں۔ اس صحت میں معانی مذکورہ کا ذات واجب الوجود
 کو علاوہ ہونا معین ہوا۔ انتہی ملخص المنقول من کلامہ۔ اور علامہ موصوف کا یہ کلام مخدوش ہے اسلئے
 کہ ایسی شے کا جو موجود خارجی ہو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا اوس (صفت) کو موجود خارجی
 ہونیکو مقتضی نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جس قضیہ موجبہ کا محمول کوئی انتزاعی صفت واقع ہو وہ (قضیہ)
 کہی صادق ہی نہ آئے اسلئے کہ انتزاعی امور کا علیحدہ میں موجود ہونا محال ہے جیسے موجود ہونا۔ قبل

ہونا۔ فوق و تحت ہونا اور علی و غلیظ ہونا وغیرہ۔ اس طرح اگر محمول کا موجود خارجی ہونا ضروری فرض کیا جائے
 تو لازم آئے گا کہ جس قضیہ موجبہ کا محمول کوئی امر عدمی واقع ہو وہ (قضیہ) بھی کبھی صادق نہ آئے اس لیے کہ
 عدمی امور کا خارج میں موجود ہونا معقول نہیں ہے جیسے عاجز ہونا۔ جاہل ہونا۔ نابینا ہونا وغیرہ۔
 پس سطح کہ محمول کے اشتراعی یا عدمی ہونے کی صورت میں اس (محمول) کا موجود خارجی ہونا ضروری نہیں ہے
 اس طرح ذات واجب الوجود کے موصوف ہونے میں بھی محمول کا موجود خارجی ہونا ضروری نہ ہو گا اور
 باوجود اسکے اس کا عالم۔ قادر اور جمی وغیرہ کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہو گا اسکے علاوہ یہ امر بہت واضح ہے
 کہ اشتراعیات و عدمیات میں فقط اشارہ اشتراع کا موجود خارجی ہونا قضیہ موجبہ کے صادق ہونے کو
 کافی ہے پس جس مقام پر کہ اشتراع محمول کے لیے فقط ذات موضوع اشارہ اشتراع واقع ہو اس مقام پر
 قضیہ موجبہ کے صادق آنے میں محض موضوع کا موجود ہونا کافی ہو گا۔ اور یہ مطلب ایسا واضح ہے کہ
 او سمین کوئی عاقل شبہ نہیں کر سکتا۔ پس نہایت تعجب ہے کہ علامہ موصوف پر ایسا واضح امر
 کیونکر مشتبہ ہو گیا۔ واللہ العالیٰ سوار طریق۔

اور فرقہ امامیہ اور حکماء کہتے ہیں کہ واجب الوجود کے صفات حقیقیہ اس کی مقدس ذات پر آئندہ ہیں
 بلکہ عین ذات ہیں یا عین معنی کہ ذات مقدسہ کے سوا کوئی دوسری چیز او سمین قائم نہیں ہے جس کی
 صفت کے ساتھ تعبیر کی جائے البتہ صفات کے جملہ آثار اس کی ذات کے لیے ثابت ہیں۔ پس اس کی
 ایک ذات کو آثار علم کی وجہ سے عالم اور آثار قدرت کی وجہ سے قادر کہتے ہیں۔ اور او سمین انسان
 کی طرح کوئی صفت ایسی موجود نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کو علم یا قدرت حاصل ہو اس لیے کہ صد و آثار
 کسی صورت یا صفت کی طرف محتاج ہونا نقص ہے جس سے وہ منزہ ہے اور اس مطلب کی
 اس طرح بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر واجب الوجود کا وجود ہر طرح کامل ہے اور او سمین کسی قسم کا نقصان
 نہیں ہے تو اس کی صفات حقیقیہ کا عین ذات ہونا اور اس کا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا لازم
 لازم ہے لکن اس کا وجود ہر طرح کامل ہے اور او سمین کسی قسم کا نقصان نہیں ہے پس اس کی صفات
 عین ذات ہونا اور اس کی ذات کا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا لازم ہو گا۔ اور اس مطلب کی دوسری

عبارت میں اس طرح بھی تقریر ہو سکتی ہے کہ واجب الوجود کا وجود کامل تر ہے اور کیا وجود کامل تر ہے وہ صفات زائدہ سے مستغنی ہے پس واجب الوجود اول (صفات زائدہ) سے مستغنی ہوگا۔ اور اس مطلب کی تفصیل کئی دلیلوں کے ساتھ ہو سکتی ہے۔

پہلی دلیل کہ اگر واجب الوجود کی حقیقی صفات کا او کی ذات مقدمہ پر زائد ہونا فرض کیا جائے تو اول (صفات زائدہ) میں دو احتمال ہوں گے۔ اول او کا ذات مقدمہ سے منفصل ہونا اور یہ اصل باطل ہے اس لیے کہ اس صورت میں واجب الوجود کا اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ علاوہ برین امور مفصلہ میں کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہیں یا واجب پس اگر او کا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب الوجود کا ممکن الوجود کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا جس کا باطل ہونا معلوم ہے علاوہ برین اگر او کا علت سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا اور وہ باطل ہے اور اگر او کا علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو او میں دو احتمال پیدا ہوں گے۔

پہلا احتمال یہ کہ وہ (علت) ذات واجب کے علاوہ ہو اور یہ محال ہے ورنہ واجب کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ علاوہ برین اس غیر میں کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہے یا واجب۔ اگر ممکن ہے تو او کا کسی علت کی طرف محتاج ہونا ضروری ہو گا اب اگر او کی علت وہی پہلی علت فرض کی جائیگی تو دور ورنہ تسلسل لازم آئے گا جس کا محال ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر واجب ہے تو واجب کا متعہ ہونا لازم آئے گا اور او کا محال ہونا بھی معلوم ہو چکا ہے۔

دوسرا احتمال یہ کہ وہ علت ذات واجب ہو اور یہ بھی محال ہے ورنہ دور لازم آئے گا اس لیے کہ واجب کا او کی طرف محتاج ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اب اگر او کا واجب کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئے گا اور اگر اول (امور مفصلہ) کا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا متعہ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے دوم اول (صفات زائدہ) کا ذات واجب میں قائم ہونا۔ اور یہ بھی محال ہے ورنہ او کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور اول (صفات زائدہ) کے ممکن یا واجب ہونے میں وہی کلام جاری ہو گا جو او کے ہونے کی صورت میں جاری ہوا تھا پس جبکہ صفات زائدہ کا باطل ثابت ہوا تو او کا صفات زائدہ ہونا محال ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ ۱۵ اشاعرہ نے اس اشکال کے گئی جواب دیے ہیں (۱) یہ کہ تعدد قدما کا محذور اسی وقت لازم آتا ہے جبکہ واجب الوجود کے صفات کا مغائر ذات ہونا تسلیم کیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ کسی شے کے صفات نہ اس (شے) کے عین ہوتے ہیں نہ مغائر اور صفات واجب کے عین ذات نہ ہونیکہا یہ مطلب ہے کہ وہ (صفات) وجود میں ذات کے مغائر ہیں۔ اور اون (صفات واجب) کے مغائر ذات نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ (صفات) ذات سے علیحدہ نہیں ہیں اس لیے کہ کسی شے کی صفت اسی (شے) میں قائم ہوتی ہے اور اس (شے) سے علیحدہ نہیں ہو سکتی۔ اور محال ہے کہ ذات اور صفات میں بالکل مغائرت نہیں ہے جسکی وجہ سے یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ (صفات) اوس (ذات) کے بالکل مغائر ہیں۔ پس بطرح یہ کہنا درست ہے کہ زید کا علم عین زید نہیں ہے اس لیے کہ وہ (علم) اوس (زید) کی صفت ہے اوسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ زید کا علم غیر زید نہیں ہے اس لیے کہ وہ (علم) اوس (زید) کی ذات میں قائم ہے۔ اس صورت میں زید کا علم کو زید عین زید کہہ سکتے ہیں اور نہ بالکل مغائر زید کہہ سکتے ہیں واجب الوجود کے صفات کو نہ عین واجب کہہ سکتے ہیں نہ بالکل غیر واجب کہہ سکتے ہیں۔ اور اشاعرہ کا یہ قول خالی از تعجب نہیں ہے اس لیے کہ عنیت اور غیریت میں کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ ہر ایک چیز پر دوسری چیز کا یا عین ہونا صادق آئے گا یا غیر ہونا اور نہ ارتقاع نقیض میں لازم آئے گا جس کا محال ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔ اب اگر کوئی جدید اصطلاح مقرر کر لیا ہے کہ جو کسی محل میں قائم ہوگی اوسکو ہم نہ اوس محل کے عین کہیں گے نہ اوسکا غیر کہیں گے تو اس (اصطلاح) سے اصل مطلب میں کسی قسم کا تغیر نہ ہوگا۔ اور واقع میں اوس (چیز) کا غیر محل ہونا بہر حال ثابت رہیگا۔ اور تعدد قدما کا محذور لا محالہ باقی ہے گا۔ (۲) یہ کہ اگر ذات اور صفت کا مغائر ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں صفات واجب کا ازلی ہونا لازم آئے گا اور اون (صفات) کا قدیم ہونا لازم نہ آئے گا۔ کہ قدیم سے وہ موجود ازلی مراد ہوتا ہے جو بنفسہ قائم ہو۔ اور ازلی سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جسکے وجود کے لیے ابتداء نہ ہو خواہ وہ (موجود) بنفسہ قائم ہو یا کسی دوسری چیز میں۔ اس تقدیر پر قدیم سے ازلی عام ہوگا۔ اور ہر ایک ازلی کا قدیم ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اب چونکہ صفات واجب کا اوسکی ذات مقدمہ میں قائم ہونا مفروض ہے لہذا اون (صفات) کا غیر قدیم ہونا معین ہوگا اور تعدد قدما کا محذور لازم نہ آئے گا۔ البتہ ذات واجب کا قدیم اور اس کے صفات کا ازلی ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی محذور نہیں ہے اور اشاعرہ کا یہ قول بھی خالی از تعجب نہیں ہے اس لیے کہ مفہوم قدیم میں قائم بنفسہ ہونیکا شرط کرنا بالکل بے سند اور مجرد اصطلاح اور حقیقت قدیم و ازلی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور مجرد اصطلاح کا جس طرح کہ پہلی صورت میں غیر مفید ہونا ثابت ہوا وہی طرح اس صورت میں بھی غیر مفید ہونا ثابت ہوگا اور اس (اصطلاح) سے اصل مطلب میں کسی قسم کا تغیر نہ ہوگا اور تعدد قدما کا محذور لا محالہ باقی ہے گا۔ (۳) یہ کہ اگر ہر ایک ازلی کا قدیم ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا لازم آئے گا اور اون (صفات) کا قدیم ذاتی ہونا لازم نہ آئے گا۔ اس لیے کہ قدیم ذاتی سے وہ موجود قدیم مراد ہوتا ہے جو سبق بغیر نہ ہو۔ اور قدیم زمانی سے وہ موجود قدیم مراد ہوتا ہے جو سبق بعدم نہ ہو خواہ سبق بغیر ہو یا نہ ہو۔ اس تقدیر پر قدیم ذاتی سے قدیم زمانی عام ہوگا اور ہر ایک قدیم زمانی کا قدیم ذاتی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اب چونکہ صفات واجب کا سبق بذات واجب ہونا مفروض ہے لہذا اون (صفات) کا قدیم زمانی ہونا اور قدیم ذاتی نہ ہونا معین ہوگا۔ اور قدیم ذاتی کی مستند ہونیکا محذور لازم نہ آئے گا۔ البتہ ذات واجب کا قدیم ذاتی اور اس کے صفات کا قدیم زمانی ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی محذور نہیں ہے اس لیے کہ جس قدیم کے متعدد ہونیکا قائل ہونا موجب کفر ہے اوس سے قدیم ذاتی مراد ہے نہ مطلقاً۔ اور اشاعرہ کا یہ قول بھی مخدوش ہے اس لیے کہ قدیم کے مفہوم میں قدیم ذاتی کا شرط کرنا بالکل بے سند اور مجرد اصطلاح ہے۔ اور حقیقت تعدد قدما کی تقدیر پر قدیم ذاتی اور قدیم زمانی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پس ہر ایک قدیم کے تعدد کا قائل ہونا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ موجب کفر ہوگا خواہ قدیم ذاتی ہو یا قدیم زمانی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ صفات واجب پر قدیم زمانی کا اطلاق کرنا بھی محض اصطلاح ہے اسلئے کہ قدیم زمانی سے اصطلاح حکما میں وہ موجود مراد ہوتا ہے جو قدیم ذاتی کا معلول ہو اور اپنے وجود میں اوس (قدیم ذاتی) کے ساتھ معیت کرتا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تعریف اوں صفات پر صادق نہیں آتی جنکو کہ اشاعرہ ثابت کرنا چاہتے ہیں اسلئے کہ اوں (اشاعرہ) کے نزدیک وہ (صفات) معلول واجب نہیں ہیں اور جو قدیم کہ واجب ذاتی کا معلول نہیں ہے وہ مسبوق بغیر بھی نہیں ہے اسلئے کہ اس قول میں غیر سے ذات علت مراد ہے پس لازم آتا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک وہ (صفات) نہ قدیم ذاتی ہوں اور نہ قدیم زمانی ہوں۔ اب اگر ایسے قدیم کے قدیم زمانی کہنے پر اصطلاح جدید قائم کر لی جائے جو مسبوق بغیر بھی نہ ہو لکن قائم بغیر ہو تو اگرچہ اوس (اصطلاح) میں مناقشہ کرنا درست نہ ہوگا لکن اوس سے اصل مطلب میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ سلسلہ موجودات میں ہر ایک چیز کا علت یا معلول کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہے مگر اشاعرہ کے اس قول سے لازم آتا ہے کہ صفات واجب نہ علت ہونیکے ساتھ موصوف ہوں نہ معلول ہونیکے ساتھ وہ ہوں مگر تری حایجہ الافکار۔ بلکہ اس صورت میں اوں (صفات) کا قدیم ذاتی ہونا معین ہوگا اسلئے کہ قدیم ذاتی اور قدیم زمانی میں کوئی واسطہ نہیں ہے پس جبکہ اوں (صفات) کا قدیم زمانی ہونا پائل ہو تو اوں کا قدیم ذاتی ہونا لازم ہوگا ورنہ ارتفاع نقیض میں لازم آئیگا اور جبکہ اوں کا قدیم ذاتی ہونا ثابت ہو تو اوں کا قائل ہونا خود اشاعرہ کے قول کی بنا پر موجب کفر ہوگا اور اوں کا اپنی اختراع کردہ اصطلاح پر بنا کر نامفید نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ کہ قدیم ذاتی سے وہ موجود مراد ہوتا ہے جسکے وجود کے لیے ابتدائہ ہو اور اوں کا وجود کسی غیر سے مستفاد نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان صفات پر قدیم ذاتی کی یہ تعریف صادق آتی ہے۔ اسلئے کہ اگر اوں کے وجود کے لیے ابتدا فرض کی جائیگی تو اوں کا حادث اور بعد عدم موجود ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اوں کے وجود کا غیر سے مستفاد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوں کا معلول ہونا لازم آئیگا اور چونکہ حادث ہونا قدیم ہونیکے منافی ہے اور اوں کا معلول ہونا عقیدہ اشاعرہ کے منافی ہے لہذا اوں کا قدیم ذاتی ہونا معین ہوگا۔ اس مقام پر اشاعرہ کی جانب سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ (صفات) معلول اور مسبوق بعلت ہیں اگرچہ اوں کے وجود کے لیے ابتدا نہیں ہے اسلئے کہ اگر اوں کا معلول ہونا فرض کیا جائیگا تو اوں کی حقیقی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہوگا اسلئے کہ ممکن کا کسی شے کے لیے حقیقی علت ہونا معقول نہیں ہے۔ اب اگر واجب الوجود کا متبذات میں معدوم اور دیگر صفات کما الیہ سے عاری ہونا فرض کیا جائیگا تو اس فرض کا لغو و مہمل ہونا نہایت واضح ہوگا پس ضرور ہو کہ مرتبہ ذات میں واجب الوجود موجود ہو اور دیگر صفات کما الیہ کے ساتھ موصوف ہو۔ اور اس صورت میں دو تسلسل لازم آئیگا جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ (۴۴) یہ کہ اگر ہر ایک قدیم کے متعدد فرض کر لیا موجب کفر ہوگا تسلیم کر لیا جائے خواہ وہ (قدیم) ذاتی ہو یا زمانی تو ہم کہیں گے کہ حکم اوسہی صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ اوں قدیم کا ذات ہونا فرض کیا جائے اور اگر اوں کا صفت ہونا فرض کیا جائیگا تو حکم مذکور جاری نہ ہوگا اسلئے کہ ذات ایسی چیز جو قائم بنفسہ ہوتی ہے اور صفت ایسی چیز ہے جو قائم بغیر ہوتی ہے اور حکم مذکور میں قدیم مشار الیہ کا قائم بنفسہ ہونا شرط ہے اور اگرچہ نصاریٰ نے اقاہیم ثلثہ کے ذات ہونیکا اعتبار نہیں کیا لکن اوں کے اس قول سے کہ اوں (اقاہیم ثلثہ) پر ایک مقام دوسرے مقام پر حرکت کرنا جائز ہے لازم آتا ہے کہ وہ ذات قدیمہ کے متعدد ہونیکو بھی تجویز کرتے ہیں اسلئے کہ صفات کا حرکت کرنا جائز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اوں (نصاری) پر کفر کا الزام قائم کیا جاتا ہے ورنہ اگر وہ اقاہیم ثلثہ پر حرکت کو تجویز کرتے تو اوں پر کفر کا الزام قائم نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اشاعرہ کے اس قول کا جواب یہ ہے کہ تعدد کا قائل ہونا مطلقا موجب کفر ہے خواہ وہ (قدیم) قائم بنفسہ ہو یا نہ ہو۔ پس اوں کا فقط قائم بنفسہ کے ساتھ مخصوص کرنا اور قائم بغیر کو اس حکم

دوسری دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے صفات حقیقیہ کا او کی ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اون (صفات زائدہ) میں دو احتمال ہونگے۔

اول۔ اونکا حادث ہونا اور یہ محال ہے ورنہ او کی مقدس ذات کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اگر یہ ہے کہ اگر صفات حادثہ کا ذات کے لیے کمال ہونا فرض کیا جائیگا تو او کا مسبوق نقص ہونا اور کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اونکا ذات کے لیے نقص ہونا فرض کیا جائیگا تو ناقص اور متغیر ہونا لازم آئیگا اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر اون (صفات حادثہ) کا موثر سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا بدون علت موجود ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ جو حادث ہے وہ ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ علت کی طرف محتاج ہے ورنہ ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اونکا موثر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس (موثر) کا واجب ہونا معین ہوگا اس لیے کہ غیر واجب کے موثر اور علت ہوئیگا بطلان ابھی معلوم ہو چکا ہے لکن اوس (موثر) کا واجب ہونا محال ہے اس لیے کہ اگر ذات واجب کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ خارج کرنا بے وجہ ہے اور مقتضای دلیل یہی ہے کہ قدیم کے متعدد ہونا قائل ہونا مطلقاً موجب کفر ہے خواہ وہ (قدیم) قائم بقسہ ہو یا قائم بغیرہ۔ اور اس مطلب کو حضرت مصدقین علیہم السلام نے تبیین تمام بیان فرمایا ہے جیسا کہ آئندہ کی عبارتوں میں مذکور ہو رہا ہے۔ اور نصاریٰ نے اقانیم ثلثہ کا ذات ہونا ہرگز اختیار نہیں کیا بلکہ اونہوں نے فقط اقنوم علم کی نسبت یہ بیان کیا ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ ۱۴ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ او (نصاری) کے اس قول سے اقانیم ثلثہ کا ذات ہونا لازم نہیں آتا۔ اسکے علاوہ اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انصاریہ اقنوم علم منتقل ہونے کو اس لیے تجویز کیا ہے کہ وہ صفات کے منتقل ہونے کو تجویز کرنے میں جیسا کہ قدامہ کے ایک گروہ نے اختیار کیا ہے کہ سب کی خوشبو اور آگ کی حرارت اون کے مجاور و تماس کی طرف منتقل ہوتی ہے اگرچہ واقعہ میں اس قول کا باطل ہونا فرض کیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ محض صفت کے منتقل ہونے کا قائل ہونا موجب کفر نہیں ہو سکتا اگرچہ اونکا یہ قول صحیح نہ ہو۔ اسکے علاوہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نصاریہ نے اقنوم علم کے منتقل ہونے سے علم کا حقیقت منتقل ہونا مراد نہ لیا ہو بلکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں اسکے مثل کا حادث ہونا مراد لیا ہو جس طرح کہ بعض لوگوں نے اعراض کے منتقل ہونے سے اون کے مثل کے حادث ہونے کو مراد لیا ہے۔ بلکہ اس احتمال کا مراد لینا زائد معقول ہے کیونکہ اس صورت میں خدا کا بدون علم باقی رہنا لازم نہیں آتا بخلاف پہلی صورت کے کہ اگر خدا کا بدون علم باقی رہنا لازم آتا ہے اس لیے کہ اگر علم خدا کا دراصل منتقل ہونا فرض کیا جائے تو او میں (علم) کا خدا کے پاس باقی رہنا درست نہ ہوگا ورنہ ایک ہی شے کا وقت واحد میں دو جگہ موجود ہونا لازم آئیگا۔ بہر حال انتقال صفت کا قائل ہونا موجب کفر نہیں ہو سکتا خواہ انتقال کے پہلے معنی مراد لیے جائیں یا دوسرے۔ لہذا القہر قدیم کے موجب کفر ہونے کو محض ذات کے ساتھ مخصوص کرنا بے وجہ ہے واللہ اعلم ۱۲

علت و موثر ہونا فرض کیا جائیگا تو اس (واجب) کا مرتبہ ذات میں صفات کے ساتھ موصوف
فرض کرنا لازم ہوگا کیونکہ اگر اس (واجب) کا مرتبہ ذات میں صفات سے خالی ہونا فرض کیا جائیگا
تو بے صفتوں کی ذات کا صفات کے لیے علت ہونا لازم آئیگا جو محال ہے اس لیے کہ اس صفت میں
معدوم۔ جاہل اور عاجز کا وجود۔ علم اور قدرت کے لیے علت ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا محتاج بیان
نہیں ہے لکن ذات واجب کا مرتبہ ذات میں صفات کے ساتھ موصوف فرض کرنا بھی صحیح نہیں ہے
اس لیے کہ وہ دو ریسل کو مقتضی ہے کیونکہ اگر سابق و لاحق کی صفتوں کا عین اور باہم متحد ہونا فرض کیا
جائے تو دو لازم آئیگا۔ اور اگر اوں کا باہم مغایر ہونا فرض کیا جائیگا تو ریسل لازم آئیگا۔

دوم۔ اوں (صفات زائدہ) کا قدیم ہونا اور یہ بھی محال ہے ورنہ قدیم کا متعدد ہونا لازم آئیگا حالانکہ
غیر واجب کا قدیم ہونا باطل ہو چکا ہے۔ علاوہ برین اگر اوں (صفات زائدہ) کا واجب ہونا فرض
کیا جائیگا تو واجب کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور اگر ممکن ہونا فرض کیا جائیگا تو اوں کی علت میں وہی
کلام کیا جائیگا جو ابھی مذکور ہو چکا ہے۔

تیسری دلیل۔ اگر اوں (صفات حقیقیہ) کا ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوں کا معلول
واجب ہونا لازم ہوگا اب اگر اوں (صفات مذکورہ) کا اوں میں صفات کے واسطے سے صادر ہونا فرض
کیا جائیگا تو دو ریسل لازم آئیگا۔ اور اگر اوں کا بدون واسطہ صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات مقدسہ کا
اپنی صفات کے لیے فاعل موجب و مضطر ہونا لازم آئیگا جس کا نقص ہونا معلوم ہے۔ پس اگر صفات
حقیقیہ کا ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوں کا ناقص ہونا لازم آئیگا۔

چوتھی دلیل۔ اگر صفات حقیقیہ کا ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اوں کا ذات مقدسہ
کی طرف مستند ہونا عین ہوگا اس لیے کہ واجب کی صفتوں کا غیر کی طرف مستند ہونا صحیح نہیں ہے ورنہ اوں کا
اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا لکن صفات کا ذات مقدسہ کی طرف مستند ہونا باطل ہے
ورنہ ذات واحدہ کا ایک ہی جہت سے قابل اور فاعل ہونا لازم آئیگا۔

پانچویں دلیل۔ اگر واجب الوجود کی صفات حقیقیہ کا اوں کی ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات

اوتنکا باعتبار مرتبہ متاخر ہونا لازم ہوگا اسلیے کہ مرتبہ عارض کا مرتبہ معروف سے متاخر ہونا ضروری ہے
پس اس صحت میں ذات کا اہل (صفات) کے ساتھ موصوف ہونا ممکن ہوگا۔ اور ذات مقدسہ کا
وجوب و امکان دو جہتوں سے موصوف یا مرکب ہونا لازم آئے گا حالانکہ ذات مقدسہ کا ہر جہت سے
واجب الوجود ہونا ضروری ہے ورنہ اسکو اپنے کمال کے حامل کر نہیں غیر کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور باطل ہونے
چہٹی دلیل۔ اگر واجب الوجود کے صفات حقیقہ کا اسکی ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا
مرکب اور محتاج ہونا لازم آئے گا اسلیے کہ اس صحت میں واجب الوجود سے اسکی مقدس ذات اور صفات
زائدہ کا مجموعہ مراد ہوگا۔ اور چونکہ ہر ایک مجموعہ اپنے ہر ایک جز کا محتاج ہوتا ہے لہذا اگر واجب الوجود
کی صفات کا زائدہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا مرکب اور محتاج ہونا لازم آئے گا۔

ساتویں دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے صفات کا زائدہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اولیٰ جملہ آیات قرآنی کا
معنی مجازی پر محمول ہونا لازم آئے گا جسے حق تعالیٰ کا جملہ اشیاء ممکنات کے لیے خالق ہونا ثابت
ہوتا ہے جسے قول باری تعالیٰ قل اللہ خالق کل شیء اور قول باری تعالیٰ اذہ علی کل شیء
قدیر۔ وغیرہ اسلیے کہ زیادت صفات کے قول کی بنا پر لفظ کل شے سے وہی چیز مراد ہونگی جو صفات
باری تعالیٰ کے علاوہ ہیں حالانکہ جن لوگوں نے اس قول کو اختیار کیا ہے وہ اس کتاب مجاز کو مشتقات
بعض صغیر نہیں بھی تجویز نہیں کرتے اور جو دیکھنا پھر حقیقت مجاز کا ارتکاب نہیں ہی جیسا کہ عنقریب علوم ہوگا انشاء اللہ
تیسری دلیل۔ واضح ہو کہ واجب تعالیٰ کی صفات حقیقہ کا عین ذات ہونا اور اسکی زائدہ ہونا باطل ہونا
حضرت اہل بیت علیہم السلام کے افادات و اخبار میں منصوص ہے جس پر نظر کرنے کے بعد صفات واجب کے
عین ذات ہونے اور اسکی زائدہ ہونے کے لغو و باطل ہونے میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہو سکتا۔ اس مقام پر
حضرت علیہم السلام کے بعض افادات و اخبار کا بطور نمونہ ذکر دارو کرنا مناسب ہے اور وہ کہی ہیں۔
اول۔ قول حضرت امیر المومنین علیہ السلام ہے جو کتاب نہج البلاغہ میں مذکور ہے۔

اول الدین معرفتہ و کمال معرفتہ [اول دین معرفت خدا ہے۔ اور اسکی معرفت کاملہ یہ ہے کہ اسکی
التصدیق بہ و کمال التصدیق بہ] تصدیق کیجئے۔ اور اسکی تصدیق کامل یہ ہے کہ اسکی توحید کا

توحیدہ و کمال توحیدہ الاخلاص
 له و کمال الاخلاص له نفی الصفات ^{عنه}
 بشہادۃ کل موصوف انه غیر الصفة
 وشہادۃ کل صفة انها غیر
 الموصوف۔ فمن وصف الله
 سبحانه فقد قرنہ ومن قرنہ
 فقد شأہ ومن شأہ فقد
 جزأہ ومن جزأہ
 فقد جهلہ۔

اقرار کیا جائے۔ اور اسکی توحید کامل یہ ہے کہ اسکی لیے خلاص کہ
 اختیار کرے۔ اور اخلاص کامل یہ ہے کہ اس سے صفات کی
 نفی کی جائے اسلیے کہ ہر ایک موصوف اس امر کی شہادت دیتا
 کہ وہ غیر صفت ہے۔ اور ہر ایک صفت اس امر کی شہادت دیتی
 کہ وہ غیر موصوف ہے پس جو شخص کہ خدا کے لیے کوئی صفت
 قرار دیکاوہ اسکی لیے قرین کو ثابت کریگا۔ اور جو شخص کہ اسکی
 قرین کو ثابت کریگا وہ اسکی اثینیت کا قائل ہوگا۔ اور جو شخص کہ
 اسکی اثینیت کا قائل ہوگا وہ اسکی لیے جزہ ہونیکا اعتقاد کریگا
 اور جو شخص کہ اسکی لیے جزہ ہونیکا اعتقاد کریگا وہ اسکی لیے جہل ہوگا۔

دوم۔ قول حضرت امام علی رضا علیہ السلام ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے بروایت حسین
 ابن خالد اپنی کتاب توحید و عیون میں وارد کیا ہے۔

لم یزل الله تبارك وتعالى عالماً قادراً حياً
 قدیمًا سمیعاً بصیراً قلت له یا بن رسول
 الله ان قوما یقولون انه عمر و جعل لم
 یزل عالماً بالعلم وقادراً بالقدرۃ وحیاً بحیوۃ
 وقدیمًا بقدم وسمیعاً بالسمع و**بصیراً** بصیراً
 فقال علیہ السلام من قال بذلك ودان به
 فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من
 ولا یتنا علی شیء ثم قال لم یزل الله عمر و جعل
 عالماً قادراً حياً قدیمًا سمیعاً بصیراً الذاته
 تعالی عما یقول المشرکون والمشبہون علو**ا**
 حق تعالی ہمیشہ سے عالم۔ قادر۔ زندہ۔ قدیم۔ سمیع۔ اور بصیر ہے
 (راوی کہتے ہیں کہ) میں نے عرض کیا اے فرزند رسول بعض
 لوگ کہتے ہیں کہ حق تعالی ہمیشہ سے بوجہ عظم عالم اور بوجہ قدرت ق**ا**
 اور بوجہ حیات حی (زندہ) اور بوجہ قدم قدیم اور بوجہ سمیع سمیع
 اور بوجہ بصیر بصیر رہا۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص
 اس امر کا قائل ہوا۔ اور اسکو اپنا اعتقاد قرار دیا ہو اس نے
 حق تعالی کے ساتھ اور معبودوں کے وجود کا بھی اقرار کیا اور
 ہماری ولایت سے خارج ہے۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا کہ حق تعالی
 لذاتہ عالم۔ قادر۔ حی۔ قدیم۔ سمیع۔ اور بصیر ہے اور ان چیزوں کی
 کہیں بڑھ ہے جنکو کہ مشرک اور شبیہ دینے والے اختیار کرتے ہیں۔

سوم۔ قول حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے بروایت ابان امر
اپنی کتاب توحید میں وارد کیا ہے وہ (ابان) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام
کی خدمت میں ارک میں عرض کیا کہ آیا حق تعالیٰ ہمیشہ سے سمیع و بصیر اور عالم و قادر ہے حضرت نے
ارشاد فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ بعض لوگ جو آپ حضرات کی موالات کے مدعی ہیں وہ
کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہمیشہ سے بوجہ سمیع اور بوجہ بصیر اور بوجہ علم عالم اور بوجہ قدرت قادر
رہا۔ پس حضرت امام اس کلام کو سنکر غضبناک ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ۔

من قال ذلك ودان به فهو مشرك و
ليس ولايتنا على شي ان الله تبارك وتعالى
ذات علامة سمیعة بصيرة قادرة
صیح۔ بصیر اور قادر ہے۔

چہارم۔ قول حضرت امام رضا علیہ السلام ہے جسکو جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں وارد کیا
اول عبادۃ اللہ معرفتہ واصل معرفتہ
توحیدہ و نظام توحیدہ نفی الصیفات
عنه بشهادة العقول ان كل صفة
وموصوف مخلوق وشهادة كل
مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة
ولا موصوف وشهادة كل صفة
وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران
بالحدث وشهادة الحدث
بالامتناع من الازل المستمتع
من الحدث۔

پنجم۔ حضرت امام رضا علیہ السلام کا وہ قول ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے توحید میں وارد کیا

اول الديانة معرفته ومكان المعرفة

توحيد ومكان التوحيد نفى الصفات

عنه بشهادة كل صفة انها غير

الموصوف وشهادة الموصوف انه

غير الصفة وشهادة تمام جميعاً

على انفسهما بالتثنية الممتنع منها الا

فمن وصف الله تعالى فقد حده ومن

حده فقد حده ومن حده فقد اطل ازم

نستم حضرت امام جعفر صادق ع كاوه قول

ان الله تعالى علمه لا يحصل فيه

حيوة لا موت فيه ولا ظلمة

فيه

هفتم - وہ حدیث ہے جسکو یونس بن عبد الرحمن نے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے

نقل کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ نے اسکو کتاب توحید میں وارد کیا ہے وہ (یونس بن عبد الرحمن

کہتے ہیں کہ میں نے حضرت کی خدمت مبارک میں عرض کیا کہ ہم سے یہ روایت بیان کی گئی ہے

کہ خداوند عالم محض علم ہے جس میں جہل نہیں ہے اور وہ حیات ہے جس میں موت نہیں ہے اور

ایسا نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ صحیح ہے۔

هشتم - وہ حدیث ہے جسکو جابر جعفی نے حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے روایت کیا ہے اور

صدوق علیہ الرحمہ نے اسکو توحید میں وارد کیا ہے وہ (جابر جعفی) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت کو ارشاد فرمائی ہوئی ہے

ان الله نور لا ظلمة فيه وعلمه لا جهل فيه

فيه وحيوة لا موت فيه

اول دين وديانت او كى معرفت هو اور كمال معرفت او كى توحيد

اور كمال توحيد یہ ہے کہ اس سے صفات کی نفی كی جائے اسلئے کہ

ہر يك صفت اس امر كى شهادت دیتی ہے کہ وہ غیر موصوف ہو اور ہر

موصوف اس امر كى شهادت دیتا ہے کہ وہ غیر صفت ہو اور وہ دونوں

اس امر كى شهادت دیتے ہیں کہ وہ دوہیں جوازى نہیں ہو سکتے۔

پس جو شخص کہ حق تعالى كىلئے صفت قرار دے گا وہ اسكو محدود كرے گا

اور جو اسكو محدود كرے گا وہ اسكو معرض عن قرار دے گا اور جو شخص کہ اسكو

معرض عن قرار دے گا وہ اسكو ازلى ہونے كو باطل كرے گا۔

نستم حضرت امام جعفر صادق ع كاوه قول

ان الله تعالى محض علم ہے جس میں جہالت بالكل نہیں ہے اور وہ محض

حيات ہے جس میں موت كاشا تبہ نہیں ہے اور وہ محض نور ہے

جس میں ظلمت اور تاریكى نہیں ہے۔

نستم حضرت امام جعفر صادق ع كاوه قول

ان الله تعالى محض علم ہے جس میں جہل نہیں ہے اور وہ محض علم ہے

حيات ہے جس میں موت نہیں ہے اور وہ محض حیات ہے جس میں موت كاشا تبہ نہیں ہے

اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے

اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے

اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے

اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے

اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے

اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے اور وہ محض نور ہے جس میں ظلمت نہیں ہے

لفہم۔ وہ حدیث ہے جسکو ابولصیر نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کیا ہے اور
صدوق علیہ الرحمہ نے اسکو توحید بن ابی اریک کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ۔
لم یزل اللہ عزوجل والعلم ذاتہ وحق تعالیٰ کی ذات ہمیشہ ہی علم رہی حالانکہ کوئی معلوم نہ تھا اور اسکی
لامعلوم والسمع ذاتہ ولا مسموع والبصر ذاتہ ہمیشہ ہی سمع رہی اور کوئی مسموع نہ تھا اور اسکی ذات ہمیشہ ہی
ذاتہ ولا مبصر والقدرہ ذاتہ ولا مقدور اور کوئی مبصر نہ تھا اور اسکی ذات ہمیشہ ہی قدرت ہی اور کوئی مقدر
دہم۔ قول حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام ہے جو کتاب نبی البلاغۃ میں مذکور ہوا ہے۔

اول عبادۃ اللہ معرفتہ واصل معرفتہ خدا کی پہلی عبادت اسکی معرفت ہے اور اسکی معرفت کی اصل اسکی
توحیدہ ونظام توحیدہ نفی الصفات توحید ہے اور اسکی توحید کی بنیاد یہ ہے کہ اس سے صفات کی نفی کیا
عنه جل ان تحله الصفات بشہادۃ وہ اس امر سے برتر ہے کہ صفات اس میں حلول کریں اسلیے کہ جملہ عقول
العقول ان کل من حلتہ الصفات فمضو اس امر کی شہادت تھی ہیں کہ جس چیز میں صفات حلول کرتی ہیں وہ
وشہادۃ العقول انہ جل جلالہ صانع لیس من المخلوق ہو تو تمام عقلیں اس امر کی شہادت تھی ہیں کہ وہ خالق ہے اور مخلوق نہیں
بہر حال حضرت معصومین علیہم السلام کے وایات و اقوال مذکورہ و متروکہ سے یقیناً ثابت ہوتا ہے
کہ خدا کی مقدس ذات پر اس کے صفات زائد نہیں ہیں بلکہ وہ (صفات) عین ذات ہیں۔ اور یہ
صفات زائدہ کے قائل ہونے کی صورت میں قدماء کا متعدد ہونا اور حق تعالیٰ کا محل حوادث
اور ممکن ہونا لازم آتا ہے جسکا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے۔

دوسری فصل صفات فعل کے بیان میں جنکو صفات اضافیہ ہی کہتے ہیں

اور صفات فعل سے وہ ہوتی اور صاف مراد ہیں جو صفات پر مفعول ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ کی مقدس
ذات کے لیے اونکالا اونکالا اضافہ کا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اونکالا ثابت ہونے میں کسی
مصلحت و حکمت کا موجود ہونا شرط ہے اور اونکالا اضافہ یہ ہے کہ ذات کا اونکالا ساتھ موصوف ہونا

سابق کی عبادتوں میں مذکور ہو چکا ہے کہ صفات فعل کو صفات اضافیہ کہنا صحیح ہے اور جتنی صفات اضافیہ ہیں انکو اضافیہ کہنا صحیح ہے اور جتنی

کمال نہ ہو اور ان کے ضد او کے ساتھ موصوف ہونا نقص نہ ہو۔ اور اس مطلب کی اس طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر صفات فعل کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہیں ہے تو واجب تعالیٰ کا اون کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہو گا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہیں ہے پس اس کا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہو گا۔ اور اس مطلب کی دوسری عبارت میں اس طرح بھی تقریر کر سکتے ہیں کہ صفات مذکورہ کا ثابت ہونا کمال نہیں ہے اور جن صفات کا ثابت ہونا کمال نہیں ہے اون کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہیں ہے پس صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہو گا اس مقام پر صفات فعل میں سے بعض مشہور صفتوں کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

پہلی صفت { خالق و موجد ہونا۔ اور خالق و موجد ہونے سے کسی چیز کا حادث کرنا مراد ہے اور یہ صفت قدرت پر متفرع ہوتی ہے۔ پس خالق کرنے پر قادر ہونا صفت ذات اور بال فعل خالق ہونا صفت فعل ہوگی جس سے ذات مقدسہ کا خالی ہونا نقص نہ ہو گا۔ پس ممکن معدوم کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ اس کا خالق نہیں ہے اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے خلق کرنے پر قادر نہیں ہے اور جس معنی سے کہ خالق و موجد کا صفات فعل میں داخل ہونا معلوم ہوا اسی طرح حق تعالیٰ کا مصور۔ باری۔ ذاری اور مکتون ہونا بھی صفات فعل میں داخل ہو گا۔

دوسری صفت { رازق ہونا۔ اور اس میں بھی وہی کلام ہو گا جو خالق میں مذکور ہوا۔

تیسری صفت { محیی و ممیت ہونا جس سے حیات و موت کا عطا کرنا مراد ہے۔

چوتھی صفت { راضی و سخط ہونا جس سے بعض افعال پر خوش اور بعض ناخوش ہونا مراد ہے اور جس معنی سے کہ وہ سخط و راضی ہونیکے ساتھ موصوف ہے اس طرح وہ محب و عدا ہونیکے ساتھ بھی موصوف ہوتا ہے جس سے کسی چیز کو دوست رکھنا اور کسی چیز کو دشمن کہنا مراد ہو گا اور سکا ثیب و معاقب ہونا بھی اسی معنی سے صحیح ہے کیونکہ ثیب سے اس کا بعض افعال پر ثواب

۱۵ حق تعالیٰ کی خوشی سے اس کا ثواب دینا اور ناخوشی سے اس کا عذاب کرنا مراد ہے بغیر اسکے کہ اس کی مقدس ذات میں کسی قسم کا تغیر حادث ہو اس لیے کہ تغیر کا حادث ہونا مخلوق کی صفت ہے جو عاجز و محتاج ہوتی ہے ۱۲

دینا اور معاقب سے اور سکا بعض افعال پر عذاب کرنا مراد ہے۔

پانچویں صفت { تواب و غفار ہونا جس سے تو بکا قبول کرنا اور گناہوں کا بخش دینا مراد ہے۔
چھٹی صفت { و تائب و متعم ہونا جس سے کسی چیز کا عطا کرنا مراد ہے۔ اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ و تائب سے وہ شخص مراد ہے جو کسی کو ایسی چیز عطا کرے جو کہی فنا نہ ہوں اور جو شخص کہ کسی کو دنیا کی کوئی متاع عطا کرتا ہے تو اس کو واجب کہتے ہیں اور اس کا و تائب کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ و تائب وہ شخص ہے جسکی بخششیں دائمی ہوں اور مخلوقات جس چیز کو کہ عطا کرتی ہے وہ ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی اس طرح وہ فقط انہیں چیزوں کو عطا کر سکتے ہیں جنکے کہ وہ مالک ہو سکتے ہیں جیسے مال اور وہ کسی بیمار کو شفا دینے اور کسی بلخ عورت کو فرزند دینے کی قدرت نہیں رکھتے اس تقدیر پر و تائب کے ساتھ موصوف ہونا فقط ذات واجب الوجود ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا اور کسی دوسرے شخص پر اس (و تائب) کا اطلاق کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ساتویں صفت { مؤخر و منزل ہونا جس کے معنی ہیں عزت و آبرو دینے والا اور ذلیل و خوار کرنے والا۔ اور اس مقام پر یہ مراد ہے کہ حق تعالیٰ جس بندہ کو مستحق عزت سمجھتا ہے اس کو دنیا یا آخرت میں عزت دیتا ہے اور جو شخص کہ مستحق ذلت ہوتا ہے اس کو دنیا یا آخرت میں ذلیل کرتا ہے۔
آٹھویں صفت { رحمن و رحیم ہونا۔ اور حق تعالیٰ کے رحمن ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ ہر شخص پر انعام کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے خواہ وہ مومن ہو یا کافر اور اس کے رحیم ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ مومنین کا انجام بخیر کرتا ہے بعض علماء نے تحریر فرمایا ہے کہ رحمن و رحیم دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں لیکن وزن فعلان میں نسبت فعیل کے مبالغہ زائد ہوتا ہے پس یہ مبالغہ کہی باعتبار کثرت مقدار ہوتا ہے اور کہی باعتبار کیفیت پس اول کی بنا پر کہا جاتا ہے یا رحمن الدنیا و رحیم الآخرۃ اس لیے کہ دنیا کا انعام مومن و کافر دونوں سے عام ہے اور آخرت کا انعام مومنین کی سائے مخصوص ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے و کان بالمولودین رحیم اور دوم کی بنا پر کہا جاتا ہے یا رحمن الدنیا و الآخرۃ و رحیم الدنیا اس لیے کہ آخرت ہی نعمتیں سب قدر و منزلت کے ساتھ

بخلاف دنیا کی نعمتوں کے کہ انہیں جلیل و حقیر دونوں طرح کی نعمتیں ہوتی ہیں۔ اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ الرحمن اسم خاص بصفة عامہ والرحیم اسم عام بصفة خاصہ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ سے منقول ہے کہ رحمن میں عربی۔ عبرانی اور سریانی لغت مشترک ہے بخلاف رحیم کے کہ وہ عربی کے ساتھ مخصوص ہے اور علامہ طبرسی علیہ الرحمہ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ رحمن بمنزلہ علم ہے کہ اس کے ساتھ غیر خداوند عالم کا موصوف کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے قل ادعوا اللہ وادعوا الرحمن بخلاف لفظ رحیم کے کہ اس کا غیر خداوند عالم پر ہی اطلاق ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں نے جو میلہ کذاب کی طرح میں کہا ہے انت غیث الوری کا زلت رحمانا۔ تو قریبیل کفر و الحاد ہے۔ اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ رحمن و رحیم دونوں رحمت سے مشتق ہیں اور اس کا وزن ہے ندان و ندیم اور رحمت کے معنی ہیں نعمت جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت سول خدا کی نسبت ارشاد فرمایا ہے و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین یعنی ہم نے تمکو لوگوں کے لیے نعمت قرار دیا ہے اور اسی معنی سے قرآن کو ہدی اور رحمت اور بارش کو رحمت کہتے ہیں اور یہاں رحمت سے نعمت ہی مراد ہوتی ہے اور اس مقام پر رحمت سے رقت مراد نہیں ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ کا رقت کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہیں ہے البتہ اس معنی سے بندہ کو رحیم کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ وہ قیوق القلب ہو سکتا ہے۔ اور جس معنی سے کہ حق تعالیٰ کا رحیم ہونا صحیح ہے اسی معنی سے اس کا رقت کہنا بھی صحیح ہے اس لیے کہ رافت کے معنی ہیں رحمت اور بعض علماء سے منقول ہوا ہے کہ رافت میں نسبت رحمت کے برابر نہ ہوتا ہے اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ رافت خاص ہے اور رحمت اعم ہے۔

نورین صفت قتال جس کے معنی ہیں حاکم جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے وانت خیر القاتلین بعض علماء نے فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ کے قتال ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ اپنے بندوں کو درمیان حاکم ہوتا ہے اور جبکہ کوئی حاکم مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فیصلہ کرتا ہے تو کہتے ہیں فتح الحاکم بین الخصمین۔ اور آیت شریفہ ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق وانت خیر القاتلین

میں افق بینا سے احکم بنیامراد ہے یعنی اے پروردگار تو ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کے ساتھ حکم فرما اور تو بہترین حاکمین سے ہے۔ اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ کے قتل ہو نیکی یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے ابواب رزق و رحمت کو کشادہ کرے۔

وسوین صفت القاضی الحاجات ہونا جس کے معنی ہیں ضرورتوں کو پورا کرنا والا اور چنانچہ صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ لفظ قاضی قضا سے شوق ہے اور لفظ قضا جبکہ حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو اس کا تین معنوں پر الطابق ہوتا ہے۔

۱۔ حکم والزام مثلاً کہتے ہیں قضی القاضی علی الفلان اور مراد یہ ہوتی ہے کہ قاضی نے فلان شخص کو یہ حکم دیا اور اوپر لازم کر دیا اور آیت شریفہ قضی ربک الالعبد والا یاہ بنی اسرائیل مرقیہ ۲۔ خبر دینا اور آیت شریفہ وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب میں بھی مراد میں یعنی ہم بنی اسرائیل کو اپنے نبی کی زبان پر خبر دی۔

۳۔ تمام کرنا اور آیت شریفہ فقضاہن سبع سموات فی اومین میں بھی مراد میں اور یہی معنی سے لوگ کہتے ہیں قضی فلان حاجتی یعنی اس نے میری حاجت کو میرے سوال کے موافق تمام کر دیا اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ لفظ قضا کا بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

(۱) قضا و وصیت و امر جیسے وقضی ربک الالعبد والا یاہ پس اس مقام پر قضا کے معنی ہیں امر اور وصی یعنی حکم دیا اور وصیت کی اور بعض علماء نے اس کا نام رکھ لیا ہے قضا و حکم اور بعض نے اس کا نام رکھ لیا ہے قضا و عہد یعنی عہد ان الالعبد والا یاہ اور آیت شریفہ وقضینا الی ہوسی الامر میں بھی قضینا کے معنی ہیں عہد دنا۔

(۲) قضا و اعلام جیسے وقضینا الی بنی اسرائیل یعنی چنے او کو اعلام کیا اور خبر دی۔

(۳) فراغ جیسے فاذا قضیتہ الصلوۃ کہے معنی ہیں اذا فرغتم من ادا انہا جب تم ادا نماز سے فارغ ہو اور جیسے فاذا قضیتہ مناسککم کہے فرغتم منها اور قاضی کو قاضی بھی اسی لیے کہتے ہیں اس لیے کہ جب وہ حکم دیدیتا ہے تو اس خصوصیت سے فارغ ہو جاتا ہے جو

مدعی اور مدعا علیہ میں ہوتی ہے۔

(۴) فعل جیسے فاقض ما انت قاض یعنی تو جس چیز کا کرنے والا ہے اسکو بجالا۔

(۵) موت جیسے ليقضی علینا ربنا اور جیسے لایقضی علیہم فیمولوا۔

(۶) وجوب عذاب جیسے وانذرہم یوم الحسرة اذ قضی الامر یعنی وجب العذاب

اور یہی معنی مراد ہیں آیت شریفہ قضی الامر الذی فیہ تستفتیان میں۔

(۷) مکتوب ہونا جیسے وکان امر مقضیا یعنی مکتوباً۔

(۸) اتمام جیسے فلما قضی موسی الاجل اور ایما الاجلین قضیت کہ ان دونوں

مقاموں پر قضا کے معنی ہیں التمام اور اتمیت۔

(۹) حکم جیسے قضی بینہم بالحق یعنی حکم اور جیسے واللہ لیقضنی بالحق یعنی محکم۔

(۱۰) جعل (قرار دینا) جیسے قضاہن سبع سموات کہ یہاں پر قضاہن کے معنی ہیں

جعلہن جیسا کہ علامہ طبری علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے اور اسکو جناب صدوق علیہ الرحمہ قضا

خلق کے ساتھ تعبیر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ قضاہن کے معنی ہیں خلقہن اور بعض علماء نے اسکی

تعبیر میں قضا فراغ تحریر کیا ہے اور کہا ہے کہ قضاہن کے معنی ہیں فرغ من خلقہن۔

(۱۱) علم جیسے الاحاجة فی نفس یعقوب قضاہا کہ یہاں پر قضاہا کے معنی ہیں علمہا

(۱۲) قول جیسے واللہ لیقضی بالحق اے ای یقول الحق۔

(۱۳) تقدیر جیسے فلما قضینا علیہ الموت یعنی قدرنا۔

(۱۴) قضا فیصل فی حکم یعنی حکم میں فیصلہ کرنا جیسے ولو لاجل مسمی لقضی بینہما اسی

معنی سے کہا جاتا ہے قضی الحاکم یعنی حاکم نے حکم کا فیصلہ کر دیا اور جبکہ کوئی عمل محکم ہو جاتا ہے

تو اسکی نسبت کہا جاتا ہے قضی شاعر کہتا ہے

وعلیہما مسرودتان قضاہما داود اوضع السوال یغ تبیع

تیسری فصل صفات سلبیہ کے بیان میں

اور صفات سلبیہ سے وہ عقیدے مراد ہیں جن کا حق تعالیٰ کی مقدس ذات کے لیے ثابت ہونا محال اور ان کے اضمحلال کا ثابت ہونا ضروری ہے اور ان کا ضابطہ یہ ہے کہ ذات کا ان کے ساتھ موصوف ہونا نقص اور ان کے اضمحلال کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہو اور چونکہ حق تعالیٰ کا ہر ایک نقص سے منزہ ہونا اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہے لہذا حق تعالیٰ کا صفات مذکورہ سے منزہ ہونا اور ان کے اضمحلال کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہو گا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت میں طرح تقریر ہو سکتی ہے کہ اگر صفات سلبیہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے تو حق تعالیٰ کا ان کے ساتھ موصوف ہونا محال ہو گا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے پس حق تعالیٰ کا ان کے ساتھ موصوف ہونا محال ہو گا۔ اور اس مطلب کو دوسری عبارت میں طرح ہی بیان کر سکتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے اور جن صفات کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہے اور ان کا ثابت ہونا محال ہے پس صفات مذکورہ کا ثابت ہونا محال ہو گا۔ اس مقام پر صفات سلبیہ میں سے بعض مشہور صفتوں کا تذکرہ مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

پہلی صفت ترکیب کا مطلقاً محال ہونا خواہ واجب کا غیر واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائے یا غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائے۔ خواہ اجزاء خارجہ سے مرکب ہونا فرض کیا جائے یا اجزاء ذہنیہ سے مرکب ہونا فرض کیا جائے۔ پس واجب تعالیٰ کا غیر سے مرکب ہونا محال ہے کہ ہر ایک مرکب اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اس (مرکب) کے غیر ہوتے ہیں پس اگر واجب تعالیٰ کا مرکب ہونا فرض کیا جائے گا تو اس (واجب) کا وجود میں اپنے اجزاء کی طرف

۱۱ اجزاء خارجہ سے وہ اجزاء مراد ہیں جنہیں سے ہر ایک جز دوسرے جز پر اپنے مجموع کے مفاد ہو اور اوپر محمول نہ ہو سکتا جیسے کسی مکان کیلئے اوکی دیواریں اور چیمیں اور لکڑیاں وغیرہ ۱۲ اجزاء ذہنیہ سے وہ اجزاء مراد ہیں جنہیں سے ہر ایک جز دوسرے جز پر اپنے مجموع کے ساتھ متحد ہو اور اوپر محمول ہو سکتا ہو جیسے انسان کے لیے جوان اور ناطق ۱۳

محتاج ہونا لازم آئیگا جو واجب وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ اور غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا
اسلیے محال ہے کہ ترکیب حقیقی میں ہر ایک جز کا دوسرے جز کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے پس
اگر غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا محتاج ہونا لازم آئیگا۔
واجب وجود کے منافی ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر اذن اجزاء میں سے ہر ایک جز کا دوسری جز کی
طرف محتاج ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو مرکب حقیقی محال نہ ہوگا جیسے کسی چیز کا انسان اور اس سے
مرکب فرض کرنا جو اس (انسان) کے پہلو میں افتادہ ہو کہ ایسی صورت میں مرکب حقیقی کا محال
نہ ہونا نہایت واضح ہے۔ اور اگر ایک جز کا دوسرے جز کی طرف محتاج ہونا اور دوسرے جز کا
پہلے جز کی طرف محتاج نہ ہونا فرض کیا جائیگا تب بھی مرکب حقیقی محال نہ ہوگا جیسے سیاہ جسم کہ اس میں
اگرچہ سیاہی کا جسم کی طرف محتاج ہونا معلوم ہے مگر جسم اس (سیاہی) کی طرف محتاج نہیں ہے
اسلیے کہ سیاہی اور جسم کے مجموعہ کو صفت و موصوف کہنا صحیح ہوگا اور مرکب حقیقی کہنا صحیح نہ ہوگا۔
لیکن واجب تعالیٰ کے لیے کسی صفت کا ہونا بھی محال ہے۔ اور مرکب حقیقی دراصل وہ مرکب ہے
جس کا ہر ایک جز دوسرے جز کی طرف محتاج ہو جیسے تخت اور کرسی وغیرہ اسکی تخت و کرسی کا مادہ
اوپر کی ہیئت کی طرف محتاج ہے اور اوپر کی ہیئت اونکے مادہ کی طرف محتاج ہے پس اگر واجب الوجود
سے مرکب حقیقی کا محال ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا لیکن
واجب کا محتاج ہونا محال ہے لہذا واجب الوجود سے مرکب ہونا بھی محال ہوگا۔

دوسری صفت محل حوادث نہ ہونا۔ اور واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا کئی وجوہ سے باطل ہے

۱۔ اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ مرکب کی دو قسمیں ہوتی ہیں پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار اجزاء کے علاوہ کوئی مخصوص
اثر مترتب نہ ہو جیسے انسان اور پہر کا مجموعہ اسکو مخصوص فیزیکی گناہ ست ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس پر آثار اجزاء کے
علاوہ کوئی مخصوص اثر بھی مترتب ہو اور اسکی بھی دو قسمیں ہیں
اول یہ کہ او میں باعتبار ذہن ایسی ہیئت اجتماعی ملحوظ ہو جسکی وجہ سے آثار مخصوص حاصل ہوں جیسے لشکر اور صف وغیرہ
دوم یہ کہ اس میں باعتبار قیاس ایسی ہیئت یا صورت موجود ہو جسکی وجہ سے آثار مخصوص حاصل ہوں جیسے
تخت۔ کرسی اور میز وغیرہ۔ پس پہلی دونوں قسمیں مرکب حقیقی سے خارج ہیں۔ اور دوسری قسم مرکب حقیقی میں داخل ہے۔
جس میں اجزاء کا باہم محتاج ہونا لازم ہے جو حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ پر جائز نہیں ہے ۱۲

پہلی وجہ۔ یہ کہ حادث پر عدم طلاق کا سابق ہونا اور حادث کا اوس (عدم طلاق) کے ساتھ
 مسبوق ہونا لازم ہے اور عدم کا وجوب وجود کے منافی ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ یہ
 کہ اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ میں موجود ہونا نقص ہے تو واجب الوجود کا
 ناقص ہونا لازم آئیگا جو ممکن کی شان ہے پس اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ میں
 موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا ممکن ہونا لازم آئیگا اور اگر اوس (حادث) کا ذات واجب میں
 موجود ہونا کمال ہے تو اس کمال بالغیر اور مسبوق بنفس ہونا لازم آئیگا جو باطل ہونا معلوم ہے
 اور بعض اہل تشکیک نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ واجب تعالیٰ کا ناقص ہونا اور اس کے
 لازم آئیگا جبکہ وہ کسی دوسری صفت کمال کے ساتھ موصوف نہ ہو جس کا رائل ہونا اس کمال کے
 ساتھ موصوف ہونے میں شہرہ ہو پس کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا نوعی کمال

۱۔ حادث سے وہ موجود خارجی مراد ہے جو مسبوق بغیر ہو خواہ دونوں (حادث وغیرہ) کا زمانہ ایک ہو جیسے پانہ اور کنجی کے
 زمانہ کا ایک ہونا یا غیر کا زمانہ اوس (حادث) کے زمانہ پر مقدم ہو جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ کا حضرت نوح علیہ السلام
 زمانہ پر مقدم ہونا پس حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا ایسے حادث کے لیے محل ہونا متمنع نہ ہو گا جو محض اشتراعی ہو اور موجود خارجی
 نہ ہو۔ اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ کا محل حوادث ہونا تمام فرقوں کے نزدیک لازم ہے اگرچہ وہ اپنی زبان
 سے واجب تعالیٰ کو محل حوادث ہونے سے منکر ہوتے ہیں پس فرقہ اشاعہ کے نزدیک اوس کا ایسے محل حوادث ہونا
 لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ زید کو پیدا کرنے کے بعد اوس کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے حالانکہ پیدا کرنے سے پہلے وہ قادر
 ہو نیسے ساتھ موصوف تھا اسی طرح جب وہ موجود ہو جائیگا تو صادق آئیگا کہ حق تعالیٰ اوس کا خالق ہے اوس کے وجود
 ہونے کا عالم ہے اوس کی صورت کا دیکھنے والا ہے اوس کی آواز کو سننے والا ہے اور اوس کو نماز پڑھنے کا حکم دیتا ہے حالانکہ
 اوس کے موجود ہونے سے پہلے ان صفات کے ساتھ موصوف نہ تھا اور فرقہ معتزلہ کے نزدیک اوس کا محل حوادث ہونا
 اس لیے لازم آئیگا کہ جب حق تعالیٰ کسی شے کے موجود کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوس میں صفت مریدیت پیدا
 ہوتی ہے اور جب کسی چیز کے معدوم کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اوس میں صفت کارہیت حاصل ہوتی ہے اور جب
 آوازیں پیدا ہوتی ہیں تو اوس میں صفت سامعیت اور جبکہ الوان (رنگ) پیدا ہوتے ہیں تو اوس میں صفت
 مبصریت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح ابوالحسین بصری کے نزدیک ہر ایک معلوم کے پیدا ہونے پر حق تعالیٰ
 کے لیے صفت عالمیت حادث ہوتی ہے جو اوس کے پہلے نہ تھی۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اوس کا ایسے محل حوادث
 ہونا لازم آئیگا کہ اوس کے نزدیک حق تعالیٰ کو ہر ایک حادث چیز سے نسبت ہوتی ہے جو قبلت معیت۔ اور بعض
 کو ساتھ بدلتی رہتی ہے اور یہ خیال درست نہیں ہے ایسے کہ امور مذکورہ محض اشتراعی ہیں اور موجود خارجی نہیں ہیں
 لہذا فرق مذکورہ کے مسلک کی بنا پر حق تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہ آئے گا ۱۲

کہ ساتھ موصوف ہونا کافی ہے جس کے افراد یکے بعد دیگرے وارد ہوتے ہیں اور ہر ایک فرد کے
 حامل ہونے میں دوسری فرد کا زائل ہونا شرط ہو جیسا کہ حکماء نے حرکات افلاک میں بیان کیا
 اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک فرد کا حادث ہونا طبیعت کے حادث ہونے کے
 مستلزم ہے اور جو چیز کہ حادث سے خالی نہ ہو ضرور ہے کہ وہ بھی حادث ہو پس لازم آئیگا کہ
 واجب تعالیٰ بھی حادث ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ ازل میں ذات
 واجب الوجود ہر ایک فرد حادث سے خالی ہو اس لیے کہ حادث کا ازل میں موجود ہونا محال ہے
 پس واجب تعالیٰ کا ناقص ہونا لازم آئیگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا جملہ کمالات
 کے ساتھ بالفعل موصوف ہونا ضروری ہے اور صوت مذکورہ میں صرف بعض کمالات کے ساتھ
 بالفعل موصوف ہونا اور بعض آخر کے ساتھ بالقوة موصوف ہونا مذکور ہے جو ممکن کی شان
 پس اگر ذات واجب الوجود کا بعض کمالات کے ساتھ موصوف ہونا اور بعض کے ساتھ
 موصوف نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اور اس مطلب کی مختصر عبارت
 میں یہ تقریر ہو سکتی ہے کہ ذات واجب الوجود کا جملہ صفات کمالات کے ساتھ بالفعل موصوف
 ہونا لازم ہے حالانکہ صوت مذکورہ میں بعض کمالات کا بالفعل موجود نہ ہونا فرض کیا گیا ہے۔
 دوسری وجہ۔ یہ کہ اگر حق تعالیٰ کا محل حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کی ذات کا متغیر ہونا
 لازم آئیگا حالانکہ اس کی ذات کا متغیر ہونا محال ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے
 کہ صفات واجب تعالیٰ کا عین ذات ہونا ثابت ہو چکا ہے پس اگر اس کی صفات کا متغیر
 ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کی ذات کا متغیر ہونا لازم آئیگا اور اس مطلب کی تقریر میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں
 کہ اگر واجب الوجود کا صفات حادثہ کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب
 تعالیٰ کا ایک ہی ساتھ حادث و قدیم ہونا لازم آئیگا جس کا باطل ہونا بدیہی ہے۔
 تیسری وجہ۔ یہ کہ ذات واجب الوجود کا جن اوصاف کے ساتھ موصوف ہونا فرض
 کیا جائیگا اس کا بالفعل حامل ہونا ضروری ہے پس اگر ذات واجب کسی صفت حادثہ کے ساتھ

موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور حادث کا قدیم ہونا باطل کی
لہذا اسکا حادث کے ساتھ موصوف ہونا بھی باطل ہے۔

بعض لوگوں سے اس مقام پر یہ اعتراض نقل کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل میں تغیر سے محض موصوف
کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہو جائے تو مصداقہ لازم آئیگا
اس لیے کہ اس معنی سے تغیر کا صحیح نہ ہونا اول بحث ہے پس دوسری کو استدلال میں پیش کرنا
اور مصداقہ پر مشتمل ہوگا اور اگر تغیر سے موصوف کی ذات کا بدل جانا یا مکمل بغیر ہونا مراد
لیا گیا ہے تو صغریٰ ممنوع ہے اس لیے کہ اگر حادث کا ذات واجب الوجود کے لیے معلول ہو
فرض کیا جائیگا تو اسکی ذات کا بدل جانا یا مکمل بغیر ہونا لازم نہ آئیگا بلکہ اسکی صفت کا
بدل جانا لازم ہوگا اور یہ اعتراض ضعیف ہے اس لیے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں
اور صغریٰ کا منع کرنا درست نہیں ہے جسکی وجہ دلیل میں مذکور ہے اور اسکا محال یہ ہے
کہ صفات واجب کا عین ذات ہونا ثابت ہے پس صفت اور ذات میں تفرقہ کرنا صحیح
نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حادث کے معلول ذات فرض کر لیں ذات کا اسکو اپنے
اختیار سے پیدا کر لینا مراد ہے تو اس (ذات) کا حادث مفروض کے قبل اپنے کمال سے
خالی ہونا لازم آئیگا جو مستلزم نقص ہے اور اگر اس (حادث) کا بدو اختیار پیدا ہو جانا
مراد ہے تو ذات واجب الوجود کا موجب ہونا لازم آئیگا حالانکہ اسکا فاعل مختار ہونا منقطع است
تیسری صفت۔ صانع عالم کا جسم ہونا باطل ہے اور اس مطلب کی تہہ میں کہ ساتھ استدلال کرنا ممکن ہے
پہلی وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا مرکب ہونا لازم آئیگا اس لیے
کہ ہر ایک جسم کا ابعاد ثلاثہ کے ساتھ موصوف ہونا معلوم ہے حالانکہ واجب تعالیٰ کا مرکب
ہونا باطل ہو چکا ہے۔

دوسری وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا جوہر ہونا لازم آئیگا اس لیے
کہ ہر ایک جسم جوہر ہوتا ہے حالانکہ حق تعالیٰ کا جوہر ہونا باطل ہے جسکی وجہ تقریباً گویا انشاء اللہ تعالیٰ

تیسری وجہ۔ اگر اوسکا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا متحیز اور صاحب وضع ہونا لازم آئیگا حالانکہ اوسکا متحیز اور صاحب وضع ہونا باطل ہے جیسا کہ مذکور ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

چوتھی وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا حادث ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ ہر ایک جسم کا حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

پانچویں وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا لوازم جسم کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا پس اگر حملہ لوازم کے ساتھ موصوف ہوگا تو صدیق کا مجتمع ہونا لازم آئیگا جیسے اوسکا متحرک و ساکن ہونا۔ زائد و کم ہونا اور جملہ جہات میں موجود ہونا وغیرہ اور اگر بعض لوازم کے ساتھ موصوف ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ اب اگر کسی دوسری چیز کا اوسکو بعض لوازم کے ساتھ موصوف کر دینا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔

چھٹی وجہ۔ اگر واجب تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا متناہی ہونا لازم ہوگا کیونکہ شکل مخصوص یا مقدار مخصوص کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پس اگر اس شکل و مقدار کا معلول ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اگر اوس کا معلول غیر ہونا فرض کیا جائے گا تو محتاج ہونا لازم آئے گا۔

ساتویں وجہ۔ اگر حق تعالیٰ کا جسم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اپنی مخلوقات کے مشابہ اور مثل ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ صورت مذکورہ میں اوسکا لوازم جسم کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا جنہیں جملہ اجسام مشترک ہیں حالانکہ اوسکا کوئی مثل و نظیر نہیں ہے جس پر قول باری تعالیٰ لیس مشکلا شئی و لالت کرتا ہے اور اوسکی شرح آئندہ مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور حق تعالیٰ کا جسم و جسمانیات سے منزہ ہونا جملہ عقلا کے نزدیک مسلم اور فروع از بحث ہے۔ لیکن باوجود اسکے کہ کئی شخصوں سے حق تعالیٰ کے جسم ہونے کا قول منقول ہوا ہے۔ پس بعض سے جنہیں مقاتل ابن سلیمان بھی داخل ہیں منقول ہوا ہے کہ حق تعالیٰ گوشت اور خون سے مرکب ہے اور بعض سے منقول ہوا ہے کہ حق تعالیٰ ایسا نور ہے جو سفید چاندی کے ٹکڑے کی طرح درخشندہ

اور اسکا طول اپنے بالشت سے سات بالشت کا ہے اور بعض سے منقول ہوا ہے کہ وہ
 آدمی کی صوت ہے۔ پس بعض نے بیان کیا ہے کہ وہ نوجوان امر دج کے سر پر چوڑے
 گھونگر والے بال ہیں۔ اور بعض نے بیان کیا ہے کہ وہ بوڑھا ہے اور اسکا سر اور ڈاڑھی
 سفید مائل سیاہی ہے۔ اور علامہ علی علیہ الرحمہ نے جنابہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ
 جسم رکھتا ہے اور عرش پر بیٹھا ہے اور اس کے ہر طرف میں اپنے بالشت سے چہ بالشت نخل
 رہتا ہے اور یہ کہ وہ ہر جمعہ کی رات کو ایک گدے پر سوار ہو کر اترتا ہے اور صبح تک ندا
 دیتا ہے ھل من مستغفر (آیا کوئی استغفار کرے یا لا الہ الا وہ) اور دافوس سے منقول ہوا ہے کہ۔
 اعفونی عن الفرج واللحیة واسئلونی عما وراہ ذلک کہ مجھ کو پیشا بگاہ اور ڈاڑھی سے معاف کر دو باقی کا سب
 اور اوسے سے یہ بھی منقول ہوا ہے کہ اسکا معبود ایسا جسم ہے جس میں گوشت و خون اور اعضا
 اور جوارح موجود ہیں اور یہ کہ اسے طوفان فوج پر استغفار کر دیا گیا کہ اسکی دونوں آنکھیں آسمان
 کو آئین اور جبکہ اسکی آنکھیں دکھنے لگیں تو فرشتوں نے عبادت کی۔ اور جناب قاضی نور الدین
 شوستری علیہ الرحمہ نے بیان فرمایا ہے کہ شہرستانی نے اپنی کتاب مل و نخل میں اس امر کی
 تشبیح کی ہے کہ مضر اور خمس اور احمدی اور بعض دیگر اہل سنت قائل ہوئے ہیں کہ اسکا معبود ایسی
 صوت ہے جس میں اعضا اور اجزاء موجود ہیں اور امام فخر الدین رازی سے نقل کیا ہے کہ اسکا
 فی اپنے رسالہ فیضیل مذہب شافعی میں احمد بن حنبل کی نسبت تحریر فرمایا ہے کہ وہ تکلمین کے
 تنزیہ کرنے پر صدمہ درجہ کا انکار کرتے تھے اور ان لوگوں کے ان اقوال کا منشا بعض قضایا
 وہمیاہ و زطلواہ بعض آیات اور بعضی بے سرو پا روایتیں ہیں مثلاً وہ کہتے ہیں کہ ہر ایک موجود
 یا جسم ہے یا کسی جسم میں قائم ہے اور اسکا جسم میں قائم ہونا باطل ہے لہذا اسکا جسم ہونا
 معین ہوا یا کہتے ہیں کہ ہر موجود یا متخیز ہو گا یا متخیز میں قائم ہو گا چونکہ حیر میں قائم ہونا باطل ہے
 لہذا اسکا متخیز ہونا ضروری ہو گا اور جیسے آیت شریفہ جاء ربك اور قول واجب تعالیٰ
 الرحمن علی العرش استوی ہے اور ان کے اس استدلال کا لغو ہونا بہت ظاہر ہے

اس لیے کہ ہر موجود کا جسم یا جسمانی یا متجز اور حال میں منحصر ہونا محض وہی ہے اور غلو اہر آیات کا جواب
 مذکور ہو چکا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ عقلاء کے نزدیک وہ نقلی امور جو برہان عقلی کے مخالفت ہوں
 اونکا تاویل کرنا لازم ہے اور ایسے دوران کار احوال کے رد کرنے میں اشتغال کرنا فیض وقت ہی
 البتہ اس مقام پر ایک ضروری مطلب سے تعرض کرنا لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض روایات
 واقوال میں حق تعالیٰ کے جسم ہونے کا قول ہشام ابن حکم اور ہشام بن سالم کی طرف منسوب
 ہوا ہے حالانکہ یہ دونوں بزرگوار حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے ثقات اصحاب میں سے
 ہیں اسکے متعلق جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب شافی رد کتاب مغنی میں جو بعض
 مخالفین کی تالیف ہے تحریر فرمایا ہے کہ حقیقت اس حکایت کی جو ہشام بن حکم سے منقول ہے
 محض سیقت ثابت ہوتی ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی نسبت کہتے تھے جو جسم لاکھ لاکھ اجسام
 اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ یہ قول نہ تشبیہ ہے اور نہ کسی قاعدہ مسلمہ کے منافی ہے
 بلکہ وہ تعبیر کی غلطی میں داخل ہو سکتا ہے جس کے ثابت کرنے یا نفی کرنے میں لغت کی طرف
 رجوع کرنا معین ہے۔ اور ہمارے اکثر علماء اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ ہشام بن حکم نے عبارت
 مذکورہ کو معتزلہ کے مقابلہ میں سبیل معارضہ وار دیکھا تھا اس لیے کہ معتزلہ حق تعالیٰ کی نسبت اعتقاداً
 رکھتے تھے کہ وہ شے ہے لاکھ لاکھ اشیاء پس وہ ان لوگوں سے کہتے تھے کہ حسب طرح کہ تم لوگ حق تعالیٰ کی
 نسبت شے لاکھ لاکھ اشیاء کہتے ہو تو کیا وجہ ہے کہ اس کی نسبت جسم لاکھ لاکھ اجسام نہ کہا جائے
 اور ظاہر ہے کہ جو شخص کسی مطلب کو ساتھ کسی شخص کو بطور معارضہ الزام دیتا ہے اس کا قائل و معتقد
 ہونا ضروری نہیں ہے پس ممکن ہے کہ ہشام بن حکم کو اس معارضہ سے فرقہ معتزلہ کے جواب کا
 حاصل کرنا مقصود ہو کہ وہ اس مسئلہ میں کیا کہتے ہیں یا اون کے جواب میں قاصر رہنے کا ظاہر کرنا
 منظور ہوا اور اون کے مذہب کی حکایت میں جو بیان کیا جاتا ہے کہ حق تعالیٰ دراصل جسمیت کے
 ساتھ موصوف تھا اور اس کا طول سات باشت تھا پس اس قسم کا قول اول سے جاخوار و نظام
 کی سوا کسی نے نقل نہیں کیا اور اس حکایت کی سند میں جتنے لوگ واقع ہوئے ہیں وہ سب کے

مستہم ہیں اور انہیں سے کوئی شخص قابل وثوق و اعتماد نہیں ہے جس کا قول ہشام ایسے بزرگوں کی
 شان میں مقبول ہو اور حال کلام یہ ہے کہ کسی شخص کا مذہب اسی وقت معلوم ہو سکتا ہے
 جبکہ وہ خود بیان کرے یا اس کے مخصوص صحاب و رفقاء بیان کریں یا اس کو ایسے لوگ نقل کریں
 جو مستہم نہیں ہیں اور کسی شخص کا مذہب محض اس کے دشمنوں کی نقل و حکایت سے ثابت نہیں
 ہو سکتا والا کسی شخص کے واقعی مذہب کا ثابت ہونا دشوار ہو جائیگا اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر ہشام
 بن حکم کا یہی مذہب ہوتا کہ وہ حق تعالیٰ کو حقیقت جسم جانتے ہیں تو ضرور تمنا کہ اور لوگوں کے بیان
 وہ معلوم ہو جاتا اور انہیں کسی قسم کا اشتباہ باقی نہ رہتا اور اس باب میں اس کا قول اسی طرح معلوم
 ہو جاتا جس طرح کہ خوارزمی اور ان کے اتباع کا مذہب معلوم ہو گیا ہے کہ وہ جسمیت واجب تعالیٰ کے
 قائل تھے اور منجملہ ان اولیاء کے جو ہشام بن حکم کی برأت پر اور حکایت مذکورہ کے دروغ ہونی
 دلالت کرتی ہیں یہ ہے کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے ان کے بارہ میں ارشاد فرمایا ہے۔
 لا تزال يا هشام مويدا بروح القدس اے ہشام تم ہمیشہ موید بروح قدس رہو گے جب تک کہ
 ما نصرتنا بلسانك۔ اپنی زبان سے ہماری نصرت کرو گے۔

اسی طرح حضرت نے جبکہ بہت سے مشائخ شیعہ آپ کے پاس حاضر تھے اور آپ نے ہشام
 کو ان سب پر مقدم کیا تھا اور اپنے پہلو میں اس کو جگہ دی تھی ان کے بارہ میں ارشاد فرمایا تھا
 هذا ناصرتنا بقلبه وبيده ولسانك کہ یہ اپنے دل اور ہاتھ اور زبان سے ہماری نصرت کر رہا ہے
 حالانکہ ہشام اس وقت حدیث اس اور نوجوان تھے۔ اسی طرح حضرت نے ان کے بارہ میں ارشاد فرمایا
 هشام ابن الحكم رائد حقنا و سائق قولنا المويدي لصديقنا الدافع لباطل
 اعدائنا فمن تبعه وتبع امره تبعنا ومن خالفه والخلفه فقد خالفنا وفنا

۱۵ ہشام بن حکم ہمارے حق کی محافظت کرنے والے ہیں اور ہمارے قول کے پیرواں ہیں ہمارے
 صداقت کی تائید کرنے والے ہیں۔ ہمارے دشمنوں کے باطل کو دفع کرنے والے ہیں۔ پس جو شخص کہ اس کا اور ان کے
 امر کا اتباع کرے گا وہ ہمارا اتباع کرے گا اور جو شخص کہ اس کی مخالفت کرے گا اور ان کے بارہ میں اتحاد و گستاخی کرے گا
 وہ ہمارا دشمن ہوگا اور ہمارے ساتھ گستاخی کرنے والا سمجھا جائے گا ۱۲

اسی طرح حضرت کا انکو مناظرہ اور بحث کر نیکی لیے مامور کرنا اور لوگوں کو اونسے ملاقات کر نیکی
 حث و ترغیب کرنا معلوم ہے۔ پس ایسی صورت میں کوئی عاقل اوںکی طرف ایسے مہمل قول کو
 کیونکر منسوب کر سکتا ہے کہ اونکا پروردگار اپنے بالشت سے سات بالشت کا تھا بلکہ اگر
 اونپر ایسے رکیک عقیدہ کا دعویٰ کیا جائے تو معاذ اللہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام میں
 قبح لازم آتیگی ایسے کہ ہشام کا حضرت کے مخصوص اصحاب میں داخل ہونا اور اونکا اپنے
 مذہبی عقائد کو حضرت سے اخذ کرنا معلوم ہے پس اگر کسی اعتقاد شیعہ کی ہشام بن حکم کی طرف نسبت
 دیجائیگی تو لازم آتیگا کہ حضرت ہی اوس (اعتقاد) میں اونکے شریک ہوں ایسے کہ اگر ہشام کا مذکور
 بالا عقیدہ کو اختیار کرنا فرض کیا جائے تو کیا وجہ ہے کہ حضرت نے اپنی ناراضی کا اظہار نہ فرمایا
 اور اونکو اپنے یہاں کی آمد و رفت سے منع نہ کیا کیونکہ جو شخص ایسے اعتقاد فاسد اور مذہب شیعہ پر
 اقدام کرتا ہو وہ اس قسم کی توہین کا ضرور مستحق ہے اور جبکہ حضرت سے اونکی نسبت منجملہ امور مذکورہ
 کوئی امر ظاہر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ ایسے فاسد عقیدہ کے اختیار کرنے سے بالکل بری تھی۔
 اور علامہ مجلسی علیہ الرحمہ نے اولاً حضرت امام موسی کاظم علیہ السلام کی اس حدیث کو ذکر فرمایا ہی
 کہ راوی نے حضرت سے اوس قول کی نسبت سوال کیا جسکے ہشام بن حکم نسبت واجب میں
 اور ہشام بن سالم صورت واجب تعالیٰ میں قائل تھے پس حضرت نے تحریر فرمایا کہ۔
 دع عنک حیرۃ الحیدران واستعذ
 بالله من الشیطان لیس القول
 ما قال الهشامان۔
 شیطان سے پناہ مانگو اور جس چیز کے کہ ہشامین
 قائل ہوئے ہیں وہ صحیح نہیں ہے۔

بعد ازان بیان کیا ہے کہ ہشامین کی جلالت قدر اور اون دونوں قولوں سے اونکے بری ہونے
 میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے۔ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے کتاب شافی میں انکی برأت پر
 اولہ شافیہ قائم فرمائی ہیں اور کیا عجب ہے کہ مخالفین نے ان دونوں قولوں کو ان دونوں بزرگوں
 کی طرف محض اپنے عناد اور صداوت کی وجہ سے منسوب کیا ہو جس طرح کہ ان لوگوں نے زرارہ

و غیرہ کی طرف جو اکابر محدثین سے ہیں مذاہب شیعہ کو منسوب کیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان لوگوں نے ان ہشائین کے کلام کو سمجھنا نہ ہو اس لیے کہ ان دونوں سے منقول ہوا ہے کہ وہ دنیا کی نسبت کہتے تھے انہ جسم لاکہ اجسام و صورۃ لاکہ الصور۔ پس شاید کہ ان دونوں نے جسم سے حقیقت قائمہ بالذات کو اور صوت سے ماہیت کو مراد لیا ہو اگرچہ واجب تعالیٰ پر لفظ جسم اور صوت کے اطلاق کرنے میں انہوں نے خطا کی ہو محقق دوانی کہتے ہیں کہ فرقہ شیعہ بعض ایسے لوگ ہیں جو حق تعالیٰ کو حقیقت جسم جانتے ہیں بعد از ان ان لوگوں نے مقام تفصیل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے کہا ہے انہ مرکب من لحم و دم اور بعض نے کہا ہے ہولور متلا کالسبیکۃ البیضاء طولہ سبعة اشبار لبشر لفسدہ اور بعض کہتے ہیں انہ علی صلوۃ النسان کہ حق تعالیٰ انسانی صوت کے ساتھ موصوف ہے پس انہیں سے بعض لوگوں کا قول ہے انہ شباب امرہ جعد قطط۔ بعض لوگوں کا قول ہے انہ شیخ اشعث الرأس اللحية اور بعض لوگ اس امر کے قائل ہیں کہ وہ جہت فوق میں ہے اور عرش کے بالائی کنارہ سے ملا ہوا ہے اور اوپر حرکت کرنا اور منتقل ہونا اور جہات کا بدلنا جائز ہے اور کہتے ہیں یا ط العرش تحتہ اطيط الرجل الجدید تحت الراكب الثقیل وهو لفصیل عن العرش بقدر رابع اصابع۔ اور بعض لوگ قائل ہیں کہ وہ عرش کے محاذات میں موجود ہے اور اس سے ملا ہوا نہیں ہے اور اس کو عرش سے جو فاصلہ ہے وہ مسافت متناہیہ ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اس کے فاصلہ کی مسافت غیر متناہی ہے اور اس قائل نے اس امر کا لحاظ نہیں کیا کہ غیر متناہی چیز دو حدوں کے اندر کیونکر محصور و محدود ہو سکتی ہے اور بعض لوگوں نے اپنے مذہب کو پوشیدہ رکھ کر بلکفہ (بلا کیف) کے قول کو اختیار کیا ہے پس وہ کہتے ہیں ہو جسم لاکہ اجسام ولہ حیث لاکہ احوال و نسبتہ الی حیثہ لیست کنسبۃ الاجسام الی احوالہا۔ اور یہی لوگ باری تعالیٰ سے جسم کے جملہ خواص و لوازم کے نفی کرتے ہیں تا اینکہ فقط جسم کا نام باقی رہ جاتا ہے اور ان سے اور عرش اس کے نیچے سے اٹھتا ہے چنانچہ جیل سور کی نیچے چرتا ہے اور وہ عرش سے بقدر چار چار انگلی کی نکلا ہوا ہے

لوگوں کی تکفیر نہیں ہو سکتی بخلاف اون لوگوں کے جو ہم کی تصریح کرتے ہیں اور شہرستانی نے اپنی کتاب
 عل نخل میں کہی ہے سے نقل کیا ہے کہ ہشام بن حکم کہتے تھے ہر جسم ذو الباعض لہ قدر من
 الاقدار و لكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه: اور ہشام سے یہ قول بھی نقل
 کیا ہے کہ ہو سبعة اشبار للبشر لنفسه وانه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة
 وانه يتحرك وحر كته فعله وليست من مكان الى مكان۔ اور نیز کہتے ہیں ہو متنا
 بالذات غير متناه بالقدر۔ اور ابو عیسیٰ و راق نے اون (ہشام بن حکم) سے نقل کیا ہے کہ
 حق تعالیٰ اپنے عرش سے ملام ہوا ہے اور اسکا کوئی جز عرش سے فاضل نہیں ہے اسی طرح عرش کا
 کوئی جز اس سے فاضل نہیں ہے اور ہشام بن سالم نے کہا ہے انہ تعالیٰ علی صورة الانسان
 اعلاه محوف واسفله مصمت وھو نور ساطع يتلا اوله حواس خمس يدور حول
 والف واذن وعین وفم وله وفرة سوداء ولور اسود لكنه ليس بلحم ولا دم۔
 پھر کہتے ہیں اور ہشام بن حکم نے جناب امیر المومنین علیہ السلام کے حق میں غلو کیا ہے تا اینکه حضرت کی
 نسبت کہل ہے انہ الہ واجب الطاعة۔ اور کہتے ہیں کہ یہ ہشام بن حکم اصول میں صاحب غلو
 ہیں جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے اون الزامات سے معاف ہوں جو انہوں نے معتزلہ پر وارد کیے ہیں
 اسلئے کہ یہ شخص جس چیز کو کہ دشمن پر بطور الزام وارد کرتے ہیں خود اس سے علیحدہ رہتے ہیں اور وہ جو کلام
 کرتے ہیں اسکا ظاہر اگرچہ تشبیہ ہوتا ہے لیکن وہ اس کے قائل نہیں ہوتے جیسا کہ انہوں نے علاق کے
 الزام دیا تھا کہ تم کہتے ہو کہ باری تعالیٰ اپنے علم کی وجہ سے عالم ہے اور اسکا علم اسکی ذات ہے پس وہ

۱۔ وہ صوت انسان کہتا ہے اسکا بالائی حصہ خول ہے اور نیچے کا ٹھوس ہے اور وہ نور درخشندہ ہے جو پھیلا
 ہوا ہے اور اس کے لیے جو اس جسم اور ہاتھ اور پاؤں اور ناک اور کان اور آنکھ اور منہ موجود ہے اور اس کے بال گھٹنے
 سیاہ ہیں اور نور سیاہ ہے لیکن وہ گوشت اور خون سے مرکب نہیں ہے ۲۔ اور شہرستانی کی اصل عبارت یہ ہے
 وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزاماته على المعتزلة
 فان الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظفره من التشبيه وذلك انه الزم العلاف فقال
 انك نقول ان الباري تعالى عالم بعلمه وعلمه ذاته فيشارك المحدثات في انه عالم بعلمه وببائتھا في انه
 علمه انه فيكون عالماً كالعالمين فله لا نقول هو جسم لا كالاجسام وصورة لا كالصور وله قدر لا كالأقدار
 الى غير ذلك انتهى ۱۲

حادث چیزوں کا اس امر میں شریک ہو کہ وہ بھی علم کی وجہ سے عالم ہے اور اس امر میں مغایر ہو کہ اسکا
 علم اسکی ذات ہی پس وہ عالم ہوگا مگر باقی عالمین کی طرح نہ ہوگا پس اسی طرح تم کیوں نہیں کہتے ہو کہ
 جسم ہے مگر باقی اجسام کی طرح نہیں ہے اور یہ کہ وہ صوت ہے مگر باقی صورتوں کی طرح نہیں ہے اور یہ
 اس کے لیے مقدار ہی مگر باقی مقداروں کی طرح نہیں ہے الی غیر ذلک اتھے کلامہ۔ اور علامہ مجلسی نے
 بعد اسکو کچھ تحریر فرمایا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ بیان مذکور سے ظاہر ہو گیا کہ مخالفین نے جو اس قول
 شیعہ کو ہشامین کی طرف منسوب کیا ہے اس سے یا تو اخبار شیعہ کے رواۃ و علماء کا تخطیہ (خطا
 کی طرف نسبت و نیا) مطلوب ہے تاکہ انکی رائے کا سخت ہونا ظاہر کیا جائے یا جبکہ انہوں نے
 مخالفین کو بہت سی چیزوں میں ان کے ساکت کر دینے کی غرض سے الزام دینے تو مخالفین نے ان
 الزامات کو ان (رواۃ و علماء شیعہ) کی طرف منسوب کر دیا۔ اور حضرات ائمہ طاہرین علیہم السلام نے
 تقیہ کی وجہ سے یا اور مصالح کی سبب سے سکوت فرمایا اور عقائد مذکورہ سے ان کے بری ہونے کو ظاہر
 نہیں فرمایا اور یہ بھی ممکن ہے کہ خبر مذکور کا یہ مطلب ہو کہ جس قول کو ہم ہشامین کی طرف منسوب کرتے
 اس کے وہ قائل نہیں ہیں بلکہ اسکا قول اس کے خلاف ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ ہشامین نے اس مذہب
 فاسد کو قبل اسکے کہ وہ ائمہ ہدی علیہم السلام کی خدمت میں حاضر ہوں اختیار کیا ہو اس لیے کہ بعض علماء
 فی ہشام بن حکم کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ جہم بن صفوان کا مذہب رکھتے تھے پس جبکہ وہ حضرت
 امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت بابرکت سے مشرف ہوئے تو انہوں نے اس عقیدہ فاسد سے
 توبہ کی اور حضرت کے ارشاد کے موافق مذہب حق کو اختیار کیا۔ اور اس مطلب کی علامہ کراچی علیہ رحمۃ
 کی اس بیان سے بھی تائید ہوتی ہے جبکہ انہوں نے اپنی کتاب کذا الفوائد میں وارد کیا ہے
 کہ ہم ہشام سے اس لیے موالاۃ رکھتے ہیں کہ انہوں نے قول بالجسمیہ کو جسکی وہ نصرت کرتے تھے ترک
 کر دیا تھا اور اپنی خطا کا اقرار اور اس سے توبہ کر کے مذہب حق کو اختیار کیا تھا اور اس واقعہ کی
 شرح یہ ہے کہ جب انہوں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں پوچھنے کے لیے
 مدینہ منورہ کا قصد کیا اور حضرت نے ان سے ملاقات نہیں کی اور بعض لوگوں نے ان (ہشام)

بیان کیا کہ جو حضرت نے یہ حکم دیا ہے کہ جو حضرت کی خدمت میں اس وقت تک نہ پہنچائیں تنگ
 کہ تم حبیب کے قائل ہو۔ یہ شکر ہشام نے قسم کھا کر بیان کیا کہ میں نے مذہب حبیب کے لیے
 اختیار کیا تھا کہ وہ میرے امام کے قول کی موافقت کرتا ہے پس جبکہ حضرت نے اس کا یہ نکار
 فرمایا تو میں اس سے توبہ کرتا ہوں اسکے بعد انکو حضرت نے اپنی خدمت میں طلب کیا اور عاقر
 دی اور حضرت نے ہشام سے ارشاد فرمایا کہ حق تعالیٰ کسی شے سے مشابہت نہیں کرتا ہے اور کوئی
 شے اس سے مشابہت نہیں کرتی ہے اور جو کچھ کہ وہ ہم میں آتا ہے وہ اس کے خلاف ہے۔
 اور حضرت سے یہ بھی منقول ہوا ہے کہ۔

بسمان من لا يعلم احد كيف هو
 الا هو ليس كمثله شيء وهو السميع
 البصير لا يحد ولا يحس ولا تدركه
 الابصار ولا يحيط به شيء ولا هو
 جسم ولا صورة ولا بدى تخطيط
 ولا تحديد
 حق تعالیٰ ہر ایک نقصان سے منزہ ہوا اسکے سوا کوئی نہیں جانتا کہ
 وہ کیسا ہے۔ اور کی مثل کوئی شے نہیں ہے۔ وہ سميع و بصير ہے
 وہ محدود نہیں ہے۔ وہ محسوس نہیں ہے۔ اور ابصار اور سکا
 اور اک نہیں کر سکتیں اور کوئی چیز اسکا احاطہ نہیں کر سکتی
 وہ نہ جسم ہے نہ صورت ہے اور اس کے لیے کوئی
 علامت اور تحدید نہیں ہے۔

چوتھی صفت جو ہر عرض کے ساتھ موصوف نہ ہونا۔ اور حق تعالیٰ کا جو ہر عرض
 کو ساتھ موصوف ہونا باطل ہے اس لیے کہ ان دونوں کے ساتھ کچھ ہی موصوف ہوتا ہے اس لیے کہ
 جو ہر اپنے کمال میں عرض کا محتاج ہوتا ہے اور عرض اپنے وجود میں جو ہر کی محتاج ہوتی ہے اور محتاج
 ہونا ممکن کی شان ہے اسکے علاوہ یہ ہے کہ جو ہر سے وہ ممکن مراد ہوتا ہے جو اپنے وجود میں کسی موضوع
 کا محتاج نہ ہو اور عرض سے وہ ممکن مراد ہوتا ہے جو اپنے وجود میں کسی موضوع کا محتاج ہو پس اگر
 واجب تعالیٰ کا جو ہر یا عرض ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا ممکن ہونا لازم ہے۔

۱۱۔ محتمل ہے کہ وہ حاجت علی سے ہو اس تقدیر پر اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ محسوس نہیں ہو سکتا اور محتمل ہے کہ وہ جسم سے ہو
 اس تقدیر پر اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ باتہ وغیرہ سے چھو نہیں جاسکتا ۱۲۔ تخطيط کے معنی ہیں کسی زمین پر خط دیکر
 اسکا حقیق کر لینا ۱۳۔ موضوع سے وہ محل مراد ہے جو وجود میں اپنے حال کا محتاج نہ ہو ۱۴۔

تنبیہ۔ حکماء نے لفظ جوہر کا ہر اس موجود پر اطلاق کیا ہے جو بنفسہ قائم ہو اور اس معنی سے حق تعالیٰ کی ذات مقدسہ پر لفظ جوہر کا اطلاق کرنا صحیح ہو گا لیکن از بسکہ اسماء الہی توقیفی ہیں جن میں لفظ جوہر منقول نہیں ہوا۔ اس صحت میں لفظ مذکور کا حق تعالیٰ پر باعتبار شرع اطلاق کرنا صحیح نہ ہو گا۔ چنانچہ شاعرانہ عبد العظیم کے اس کلام میں جسکو اونہوں نے حضرت امام علی نقی علیہ السلام پر عرض کیا تھا منقول ہے۔

انہ لیس مجسم ولا جوہر ولا عرض بل هو حق تعالیٰ مجسم ہے نہ جوہر اور نہ عرض بلکہ وہ جسموں اور صورتوں کا مجسم الاجسام ومصوٰلصور وخالق الاعراض پیدا کرنے والا اور اعراض جوہر کا خلق کرنے والا اور ہر شے کا والجواہر رب کل شئ ومالکہ ومحدثہ پروردگار اور اسکا مالک اور حادث کرنے والا ہے۔ پس بعض علماء سے جو منقول ہے کہ وہ لفظ جوہر کا واجب تعالیٰ پر اطلاق کیا کرتے تھے وہ صحت اطلاق کے لیے حجت و سند نہیں ہو سکتا۔

پانچویں صفت کہ واجب تعالیٰ کا مکانی نہ ہونا۔ اور اس مطلب پر کئی طرح استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ اگر واجب تعالیٰ کا مکان میں ہونیکے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا جسم ہونا لازم آئیگا لیکن اسکا جسم ہونا باطل ہو چکا ہے لہذا اسکا مکان میں ہونیکے ساتھ موصوف ہونا بھی باطل ہو گا اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ حکماء و متکلمین میں مکان کے تین معنی مشہور ہیں۔
اول۔ بعد مجرور عن المادۃ جو خارج میں موجود ہے جسکو بعد مفعول بھی کہتے ہیں اور اس مذہب کو اشراقیین نے اختیار کیا ہے۔

دوہم۔ بعد موصوف جو خارج میں موجود نہیں ہے لیکن اسکو وہم تجویز کرتا ہے اور اسکی فراع تمہیم کے ساتھ بھی تعبیر کی جاتی ہے۔ اور اس مذہب کو متکلمین نے اختیار کیا ہے۔

سوم۔ جسم حاوی کی وسط باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مس کرتی ہے اور اس مذہب کو مشائیین نے اختیار کیا ہے۔

پس واجب تعالیٰ کا پہلے معنی سے مکانی ہونا ایسے باطل ہے کہ بعد مجرد کے مکان ہونے سے یہ مراد ہے کہ ممکن مادی کے ابعاد اوس (بعد مجرد) کے ابعاد پر مطبق ہوں۔ پس جب تک کہ ممکن کا صاحب ابعاد ہونا فرض نہ کیا جائیگا اور وقت تک بعد مجرد کا اوسکے لیے مکان ہونا معقول نہ ہوگا۔ پس چونکہ حق تعالیٰ کا جسم اور صاحب ابعاد ہونا باطل ہو چکا ہے لہذا اوسکے لیے پہلے معنی سے مکان کا فرض کرنا باطل ہوگا۔ اور دوسرے معنی سے واجب تعالیٰ کا مکانی ہونا بھی اسی تفسیر سے باطل ہوتا ہے ایسے کہ ممکن مادی کے ابعاد کا مطبق ہونا دونوں مذہبوں میں مشترک ہے۔

غایۃ الامر یہ ہے کہ دوسرے مذہب میں مکان کے ابعاد محض وہی ہونگے بخلاف پہلے مذہب کے کہ اوس میں مکان کے ابعاد کا خارج میں موجود ہونا مفروض ہے اور ظاہر ہے کہ تقریر استدلال کے جاری ہونے میں اس فرق کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اور تیسرے معنی سے حق تعالیٰ کے صاحب مکان ہونیکا باطل ہونا نہایت واضح ہے ایسے کہ اوس میں مکان اور ممکن دونوں کا جسمانی ہونا مفروض ہی جنکا بغیر جسم کے مستحق ہونا محال ہے۔ اب چونکہ واجب تعالیٰ کا جسم و جسمانیات سے منزه ثابت ہو چکا ہے لہذا اوسکا مکان کی تیسری معنی کو ساتھ موصوف ہونیکا باطل ہونا نہایت واضح ہوگا۔

دوسری دلیل۔ یہ کہ اگر حق تعالیٰ کے لیے کوئی مکان تجویز کیا جائیگا تو واجب تعالیٰ کا مکان کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا ایسے کہ جو موجود ممکن ہوگا اوسکا بغیر مکان کے موجود ہونا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے اور چونکہ واجب تعالیٰ کا اپنے وجود اور لوازم ذاتیہ غیر کی طرف محتاج ہونا باطل اور تسلیم امکان ہے لہذا اوسکے لیے مکان کا فرض کرنا باطل ہوگا اور اس تقدیر پر بعض حضرات کا یہ قول درست نہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کا محض اپنے وجود اور لوازم ذاتیہ میں کسی غیر کی طرف محتاج ہونا باطل ہے لکن حق تعالیٰ کا امور خارجی میں کسی شے کی طرف محتاج ہونا کسی محدود پر مشتمل نہیں ہے جیسے اوسکا صفت از قیوت میں وجود و مزبورق کی طرف محتاج ہونا پس ممکن ہوگا کہ واجب تعالیٰ محض صفت ممکن میں مکان کی طرف احتیاج رکھتا ہو اور اپنے وجود میں اوس (مکان) کی طرف احتیاج نہ رکھتا ہو اور اس قول کے درست نہ ہونے کی

یہ وجہ ہے کہ کسی ممکن کا بغیر اپنے مکان کے موجود ہونا مقبول نہیں ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے۔
 اس صحت میں اگر حق تعالیٰ کا مکانی ہونا فرض کیا جائیگا تو اسکا اپنے وجود ہی میں مکان کی
 طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔ اور اس مطلب اس حدیث شریف سے ثابت ہوتی ہے جسکو
 کہ صدق ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں سلیمان بن مہران سے نقل کیا ہے وہ (سلیمان
 بن مہران) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ
 آیا حق تعالیٰ کی نسبت کسی شخص کا یہ کہنا کہ وہ مکان میں ہے جائز ہے یا نہیں پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔
 سبحان الله تعالى عن ذلك انه حق تعالى مکان سے منزه ہے اگر وہ کسی مکان میں ہوگا تو اس
 لو كان في مكان لكان محدثا لان
 الكائن في مكان محتاج الى المكان
 والاحتياج من صفات المحدث
 لا من صفات القديم۔
 [حادث ہونا لازم ہوگا اس لیے کہ جو شخص کسی مکان میں
 ہوتا ہے وہ اس مکان کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج
 ہونا حادث کے صفات میں داخل ہے نہ قدیم
 کے صفات میں۔]

اور جناب غفران مآب طاب ثراہ نے اس حدیث شریف کو نقل کر کے ارشاد فرمایا ہے کہ
 یہ حدیث دلیل عقلی کو متضمن ہے اور شاید کہ اسکا حاصل یہ ہو کہ جس چیز کا ممکن ہونا متصور ہوگا
 عقل اس بات کا حکم کریگی کہ اسکا بدون مکان موجود ہونا ممکن نہیں ہے۔

یسری دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے لیے کوئی مکان فرض کیا جائیگا تو مکان کا قدیم و جا
 ہونا اور ممکن و مکان میں سے ہر ایک کا اپنے وجود میں مستغنی ہونا یا ممکن کا بغیر مکان کے موجود ہونا
 لازم آئیگا اس لیے کہ اگر مکان کا ازلی ہونا تجویز کیا جائیگا تو قدیم و واجب کا متعدد ہونا اور ممکن و مکان
 میں سے ہر ایک کا دوسرے سے اپنے وجود میں مستغنی ہونا لازم آئیگا جسکی وجہ ظاہر ہے اور اگر مکان
 کا حادث ہونا تجویز کیا جائیگا تو مکان کے موجود ہونے سے پہلے واجب تعالیٰ کا بغیر مکان کے موجود
 ہونا لازم آئیگا جسکا ممکن ہونا مفروض ہے لکن از بسکہ قدیم کا متعدد ہونا یا ممکن کا بغیر مکان کے
 موجود ہونا باطل ہے اس لیے واجب تعالیٰ کے لیے کسی مکان کا تجویز کرنا بھی باطل ہوگا۔

اسکے علاوہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کے لیے مکان کا تجویز کرنا صفت کمال ہے تو اسکا ہمیشہ کسی مکان میں موجود ہونا اور اسکی طرف محتاج ہونا اور مکان کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور اگر اسکی لیے مکان کا تجویز کرنا کمال نہیں ہے تو اس کے لیے مکان کا فرض کرنا عبث ہے۔ یا موجب نقص ہوگا اور اس صوت میں یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کسی مکان کو حادث کرے بعد از ان اس میں ممکن ہو بطرح کہ کوئی جولاہہ کپڑا بنتا اور اسکو پہن لیتا ہے اسلئے کہ اس تقدیر پر واجب تعالیٰ کا ناقص یا مسبوق ناقص یا مکمل بغیر ہونا لازم آئیگا اور جولاہہ کی مثال کا مانحن فیہ منطبق نہ ہونا واضح اسلئے کہ اس (جولاہہ) کے محتاج اور ناقص ہونے میں کوئی محذور لازم نہیں آتا۔

چوتھی دلیل۔ اگر واجب تعالیٰ کے لیے کسی مکان کا ہونا فرض کیا جائیگا تو یا جملہ متخیخیزون نہیں تدخل لازم آئیگا یا ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اسلئے کہ اگر واجب تعالیٰ کا جملہ احیاز میں موجود ہونا ضرر کیا جائیگا تو پہلا محذور (جملہ متخیخیزون میں تدخل) لازم آئیگا اور اگر بعض احیاز میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو دوسرا محذور (ترجیح بلا مرجح) لازم آئیگا۔ اور اس صوت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ واجب تعالیٰ کا ارادہ مرجح قرار پائیگا اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئیگی اسلئے کہ حق تعالیٰ کے ارادہ کا جملہ احیاز سے یکسان نسبت ہے پس اگر ارادہ واجب تعالیٰ کا بعض احیاز دون بعض متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ علاوہ بریں قبل ارادہ اس (واجب تعالیٰ) کا ممکن سے مستغنی ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا ناقص اور مکمل بغیر ہونا بھی لازم آئیگا اسلئے کہ اگر اس کے لیے مکان کا ہونا کمال ہے تو قبل ارادہ اسکا ناقص ہونا اور بعد ارادہ اسکا مکمل بغیر ہونا لازم آئیگا اور اگر اس کے لیے مکان کا ہونا نقصان ہے تو قبل ارادہ اسکا کامل اور بعد ارادہ ناقص ہونا لازم آئیگا جسکی وجہ ظاہر ہے۔

اور واجب تعالیٰ کے مکانی نہ ہونے پر بہت سے احادیث دلالت کرتے ہیں منجملہ ان کے وہ خبر ہے جسکو صدوق علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب مالی میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے نقل کیا ہے کہ۔

ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بزمان [حق تعالیٰ نے زمان اور مکان اور حرکت و انتقال اور سکون
 ولا مکان ولا حركة ولا انتقال ولا سکون کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا بلکہ وہ زمان اور مکان اور
 بل هو خالق الزمان والمكان والحركة حرکت اور سکون اور انتقال کا پیدا کرنے والا ہے
 والسکون والانتقال تعالیٰ الله عما اور وہ ان چیزوں سے کہیں برتر ہے جسکے ظالم لوگ
 يقول الظالمون علوا كبيرا۔ قائل ہیں۔

اور بعض اخبار میں وارد ہوا ہے کہ یہود کا ایک عالم حضرت ابوبکر کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا
 کہ آیا امت پر رسول خدا ص کے خلیفہ آپ ہی ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں۔ اس (عالم) نے
 فرمایا کہ تم تو راہ میں مضمون پاتے ہیں کہ انبیاء کے خلفاء ان کی امتوں سے علم ہوتے ہیں پس
 آپ مجھ کو حق تعالیٰ کے حال سے خبر دیں کہ وہ کہاں ہے آیا وہ آسمان میں ہے یا زمین میں۔
 پس حضرت ابوبکر نے ارشاد فرمایا کہ وہ آسمان میں عرش پر ہے۔ یہودی کہنے لگا۔ پس میں کہتا ہوں
 کہ زمین اس سے خالی ہے اور اس کو دیکھتا ہوں کہ وہ اس قول کی بنا پر بعض جگہ ہوگا اور بعض جگہ نہ ہوگا
 پس اس سے حضرت ابوبکر نے ارشاد فرمایا کہ یہ تو زندیقوں کا کلام ہے تم میرے پاس سے دو
 ہو جاؤ والا تم کو قتل کر دوں گا۔ پس وہ مرد یہودی تعجب کرتا ہوا وہاں سے ہٹا اور اسلام پر استہزا
 کرتا تھا۔ پس اس کے سلسلے سے حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام تشریف لائے اور ارشاد فرمایا کہ
 اے یہودی مجھ کو وہ امر جس سے تو نے سوال کیا تھا اور وہ امر جو تیرے جواب میں بیان کیا گیا
 معلوم ہوا اور ہم یہ کہتے ہیں کہ۔

ان الله عز وجل اين الاين ولا [حق تعالیٰ نے این (مکان) کو پیدا کیا ہے پس اس کے لیے
 اين له وجل عن ان يحويه مكان کوئی این نہیں ہوا اور وہ اس امر سے برتر ہے کہ اس پر کوئی مکان
 وهو في كل مكان بغیر ماستہ کرے اور وہ ہر ایک مکان میں ہے بغیر اسکے کہ اس سے مس کرے
 ولا محاوره يحيط علمها فيها ولا یا اسکا مجاور ہو۔ اسکا علم ان چیزوں پر محیط ہے جو انہیں موجو
 بخلو شي من تدبيره تعالى واتی ہیں اور اسکی تدبیر سے کوئی شے خالی نہیں ہے اور میں تم کو اس

مخبرك بما جاء في كتبكم لصدق خبري خیر دیتا ہوں جو تمہاری بعض کتب میں مذکور ہوئی ہو اور وہ میرے
بما ذکرته لك فان عرفته بیان کی تصدیق کرتی ہے پس اگر تو اسکو پہچان لیکتا تو آیا اوپر
التؤمن به۔ ایمان لائیکایا نہیں۔

یہودی نے کہا کہ ہاں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لنتم تجدون في بعض كتبكم ان موسى بن عمران كان ذات يوم جالساً إذ جاءه ملك من الشر فقتل له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل۔ ثم جاء ملك من الغرب فقال له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل ثم جاء ملك آخر فقال من اين جئت قال جئت من السماء السابعة من عند الله۔ ثم جاءه ملك آخر فقال من اين جئت فقال جئت من الارض السابعة من عند الله عز وجل فقال موسى سبحان من لا يخلو منه مكان ولا يكو الى مكان اقرب من مكان۔

آیات تم اپنی بعض کتب میں یہ مضمون نہیں پاتے ہو کہ حضرت
موسیٰ ۴ ایک دن بیٹھے ہوئے تھے کہ انکے پاس مشرق سے
ایک فرشتہ آیا پس اس سے حضرت موسیٰ ۴ نے فرمایا کہ تم
کہاں سے آئے اوسنے کہا کہ خدا عزوجل کے پاس سے
پھر مغرب سے ایک فرشتہ آیا اور حضرت موسیٰ ۴ نے اس سے
پوچھا کہ تم کہاں سے آئے اوسنے کہا کہ خدا عزوجل کے
پاس سے۔ پھر ایک فرشتہ آیا اور حضرت نے اس سے پوچھا
کہ تم کہاں سے آئے اوسنے عرض کیا کہ میں آسمان ہفتم سے آپ کے
پاس خدا کا بھیجا ہوا آیا ہوں۔ پھر انکے پاس ایک فرشتہ آیا
پس حضرت نے کہا کہ تم کہاں سے آئے اوسنے کہا کہ میں آپ کے
پاس نیچے کی ساتویں زمین سے خدا کا بھیجا ہوا حاضر ہوا ہوں
پس حضرت موسیٰ ۴ نے فرمایا کہ منزه و پاک ہے وہ خدا جس سے
کوئی مکان خالی نہیں ہے اور وہ کسی مکان سے نسبت دوسرے
مکان کے قریب تر نہیں ہے۔

پس یہودی نے عرض کیا کہ میں اس امر کی شہادت دیتا ہوں کہ یہی حق ہے اور آپ اپنے نبی کی
مقام کے لیے اوس شخص سے احق ہیں جو ادھر پہنچتا ہے۔

چہٹی صفت کسی جہت میں نہ ہونا۔ اور واجب تعالیٰ کا کسی جہت میں تجویز کرنا

صحیح نہیں ہے اس لیے کہ جو چیز کسی جہت میں موجود ہوتی ہے وہ قابل اشارہ ہوتی ہے اور جو چیز
 کہ قابل اشارہ ہے وہ یا جسم ہے یا جسمانی اور حق تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے منزہ ہے اس لیے کہ
 اپنے اجزاء وغیرہ کا محتاج ہے اور جسمانی خود اس (جسم) کا محتاج ہے اور عقلی ج کا وجوب وجود
 منافی ہونا معلوم ہے اور حق تعالیٰ کا جسم ہونا اور پر کی تقریروں سے باطل ہو چکا ہے۔ علاوہ میں
 جہت سے طول و عرض و عمق کی انتہا مراد ہوتی ہے اور وہ (جہت) اگرچہ باعتبار مشہور عقیدہ
 میں محدود ہے لیکن دراصل وہ کسی عدد میں منحصر نہیں ہوتی اس لیے کہ ایک ہی جسم میں غیر تنہا ہی متدا
 کا فرض کرنا اور ہر ایک متدا میں دو جہتوں کا فرض کرنا جائز ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا جہت
 موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کا مکانی ہونا ضروری ہوگا لیکن حق تعالیٰ کا مکانی ہونا باطل ہو چکا
 لہذا اس کا کسی جہت میں فرض کرنا بھی باطل ہوگا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کا جملہ
 جہات میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو ایک ہی چیز کا غیر محدود مقامات پر موجود ہونا لازم آئیگا
 اور اگر کسی خاص جہت میں موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو حج بلا مرجح کے علاوہ باقی جہات کا
 اس سے خالی ہونا لازم آئیگا۔ اور شارح موقف کہتے ہیں کہ گروہ مشبہ نے حق تعالیٰ کے لیے فقط
 جہت فوق کو مخصوص کیا ہے پس محمد بن کرام سے منقول ہے کہ حق تعالیٰ کا جہت میں ہونا ایسا
 ہی ہے جیسے کسی جسم کا اس (جہت) میں موجود ہونا اور یہ کہ وہ (حق تعالیٰ) عرش کے بالائی حصے
 بلا ہوا ہے اور اوپر حرکت۔ انتقال اور حرکات جہات کا تغیر و تبدل جائز ہے اور اسی مذہب کو
 یہود نے بھی اختیار کیا ہے وہ قائل ہیں کہ عرش اس کے نیچے سے اسی طرح چراتا ہے جیسے اونٹ کا شیا پالا
 کسی بوجھل سوار کے نیچے چراتا ہے اور یہ کہ وہ عرش پر ہر ایک جہت سے چار انگشت نکلا ہوا ہے
 اور منہ و کھنسر اور احمد بھی نے اس قدر اوصاف کیے ہیں کہ باخلاص لوگ اس سے دنیا و آخرت میں
 معاف نہ ہو سکتے ہیں۔ اور انہیں سے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حق تعالیٰ محاذی عرش ہے
 اور اس سے بلا ہوا نہیں ہے پس بعض نے کہا ہے کہ حق تعالیٰ کو عرش سے جو فاصلہ چاہو اس کی مسافت

متناہی ہے اور بعض نے مسافت کا غیر متناہی ہونا بیان کیا ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا جہت میں ہونا ایسا نہیں ہے جیسا کہ کسی جسم کا جہت میں موجود ہونا فرض کیا جاتا ہے پس ان لوگوں کو سنا نہ محض لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں مناقشہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ شریعت میں لفظ جسم کا حق تعالیٰ پر اطلاق کرنا تجویز نہیں کیا گیا لکن اوپر مجتہد کے احکام جاری نہ کیے جائیں گے۔ اور جو لوگ کہ واجب تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہیں انہوں نے کئی طرح استدلال کیا ہے۔

پہلی دلیل۔ یہ مردی ہی کہ جو چیز موجود ہوگی وہ یا متخیر ہوگی یا اوس (متخیر) میں قائم ہوگی اور چونکہ واجب تعالیٰ کا کسی چیز قائم ہونا صحیح نہیں ہے اس لیے اس کا متخیر ہونا معین ہوگا اور چونکہ ہر ایک متخیر کے لیے جہت کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا واجب تعالیٰ کے لیے بھی جہت کا ہونا ضروری ہوگا۔ اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک موجود کا متخیر ہونا یا اوس میں قائم ہونا فقط اوان چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جو محسوس ہیں اور غیر محسوس کے لیے انحصار مذکور کو کسی عاقل نے تجویز نہیں کیا پس مجتہدات کے لیے احکام محسوس کا ثابت کرنا بداہت و ہم پر مبنی ہوگا۔

دوسری دلیل۔ بداہت عقل حاکم ہے کہ واجب تعالیٰ یا عالم میں داخل ہوگا یا اوس سے خارج ہوگا یا نہ داخل ہوگا نہ خارج لکن چونکہ تیسری صوت کے اختیار کرنے میں معقول سے خروج لازم آتا ہے لہذا پہلی دونوں صوتوں میں سے ایک کا اختیار کرنا معین ہوگا اور اون دونوں صوتوں میں اس کے لیے جہت کا ثابت ہونا لازم ہوگا۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ نہ عالم میں داخل ہے نہ اوس سے خارج ہے اس لیے کہ ہر ایک موجود کا عالم میں داخل یا اوس سے خارج ہونا لازم نہیں ہے اور حصر مذکور کا قائل ہونا محض وہی ہے عقلی۔ لہذا اس (تیسری) صوت کا اختیار کرنا معین معلوم سے خروج لازم نہ ہوگا معقول کے لیے۔

تیسری دلیل۔ ہر ایک موجود یا قائم بنفسہ ہوگا یا قائم بغیرہ ہوگا اور قائم بنفسہ ہی ہے جو بالذات متخیر اور قائم بغیرہ وہ موجود ہے جو بالتبع متخیر ہو پس چونکہ حق تعالیٰ کا قائم بنفسہ ہونا ثابت ہی لہذا اس کا متخیر بالذات اور کسی جہت میں ہونا ثابت ہوگا اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ قائم بنفسہ اور قائم بغیرہ کی جو تفسیر گئی ہے وہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ قائم بنفسہ سے وہ وجود مراد ہوتا ہے جو محل سے مستغنی ہو اور

اوسکا متخیر بالذات ہونا لازم نہ ہوگا اور قائم بغیر اسے وہ موجود مراد ہوتا ہے جو محل کا محتاج ہو اور اوسکا
متخیر بالتبع ہونا لازم نہ ہوگا۔

تنبیہ۔ یہ جواب مذہب شاعرہ پر مبنی ہے جو واجب الوجود کے لیے صفات زائدہ کو ثابت کرتی ہیں
اور مذہب امامیہ کی بنیاد جو مبنیت صفات کے قائل ہیں یہ جواب ہے گا کہ قائم بنفسہ سے وہ موجود مراد
ہوتا ہے جو محل کا محتاج نہ ہو اور اوس کا متخیر ہونا لازم نہ ہوگا فلیتنبہ۔

چوتھی دلیل۔ وہ ظواہر آیات و روایات میں جو موتمم بحکم ہیں جیسے قول باری تعالیٰ الرحمن
علی العرش استوی اور قول باری تعالیٰ فان استکبروا فالذین عند ربک۔ اور
وجاء ربک والملك صفاً صفاً۔ اور الیہ یصعد الکلم الطیب۔ اور تعرج
الملائکة والروح الیہ۔ اور هل ينظرون الا ان یأتیہم اللہ فی ظل من الغمام
اور اامنتم من السماء ان یخسف بکم الارض۔ اور آیت شریفہ فی فتدلی فکان قاب
قوسین او اذنی۔ اور حدیث نزول انہ تعالیٰ یبذل من اسماء الدنیا کل لیلۃ
یا فی کل لیلۃ جمعة فیقول هل من تائب فأتوب الیہ و هل من مستغفر
فاغفر لہ۔ اور قول آنحضرت جاریہ خیر سائے لیے کہ خدا کہاں ہے اسنے آسمان کی طرف
اشارہ کیا اور حضرت نے اوسکی تقریر فرمائی اور انکار نہیں فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ وہ مومنہ ہے
پس سوال اور حضرت کی تقریر دونوں میں جہت اور مکان کے موجود ہونے کی طرف اشارہ ہوتا
اور اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہ آیات و روایات جو موتمم بحکم ہیں وہ ظواہر ظنیہ ہیں اور وہ ان
قطعی دلیلوں کے معارض نہیں ہو سکتے جسے حق تعالیٰ کا مکان اور جہت سے منزه ہونا ثابت ہے
اس صحت میں ظواہر مذکورہ کا تاویل کرنا معین ہوگا جیسا کہ سابق میں مذکور ہو چکا ہے۔

اس مقام پر شایع مواقع کے کلام کا محصل یہ ہے کہ تاویل کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔
(۱) بطور اجمال اور اوسکی تفصیل کا خدا و رسول کے جہاں کرنا اور انہ کے کما حقہ طریقہ نہا چنانچہ امام محمد

سے تقریر فرماتے ہیں کہ حضرت نے اس کو برقرار رکھا اور کوئی اعتراض نہیں کیا۔

بنی بنبل سے منقول ہو کر کہ اتوار معلوم ہے اور کیفیت مجہول ہو اور اس سے بحث و تفتیش کرنا بدعت ہے۔
 (۲) بطور تفصیل جسکو علماء کے دوسرے گروہ نے اختیار کیا ہے پس پہلی آیت میں استواء سے غلبہ
 و استیلاء کا مراد لینا معین ہو گا جیسا کہ شاعر مکتا ہے قد استوی عمرو علی العراق من غیر
 و عم فخر اراق۔ اور دوسری آیت میں عندیت کا اصطفا و اکرام پر مجہول کرنا معین ہو گا جیسے
 کہا جاتا ہے کہ فلان شخص بادشاہ سے قریب ہے۔ اور تیسری آیت میں مضاف کا محذوف فرض
 کرنا معین ہو گا اور جاء ربك کے معنی ہونگے وجاء امر ربك مثلاً اور چوتھی آیت میں کلمہ
 طیب کے اوکی طرف صعد کرنے سے اسکا پسندیدہ اور مقبول ہونا مراد لیا جائیگا ایسے کہ کلام عرض
 جسکا منتقل ہونا متنع ہے اور پانچویں آیت میں عروج سے ایسے مقام پر صعد کرنا مراد ہو گا جہاں طاعات
 و عبادات کے ذریعہ سے تقرب کیا جاتا ہے اور رضا پروردگار صہل کیجاتی ہے اور چھٹی آیت میں
 خدا تعالیٰ کے ایتان (آنے) سے اس کے عذاب کا آنا مراد لیا جائیگا اور ساتویں آیت میں من
 فی السماء سے حکم من السماء مراد لیا جائیگا مثلاً اور آٹھویں آیت میں دنو (قریب ہونے)
 سے حضرت سول خدا کا بوجہ طاعت تقرب کو صہل کرنا مراد لیا جائیگا اور قاب قوسین کے ساتھ
 جو مقدار بیان کی گئی ہے اس سے معقول کا محسوس کے ساتھ تصور کرنا مراد لیا جائیگا۔ اور حدیث ثقلین
 خدا کے لطف و رحمت کا نازل ہونا اور توبہ و استغفار پر بطور تشیل حث و ترغیب کرنا مراد لیا جائیگا اور جب
 ذکر محض اس امر پر مجہول کیا جائیگا کہ وہ وقت خضوع و خشوع ہے اور جاریہ خیر سار (گوئی لڑکی) کی حدیث
 لفظ این کو ساتھ ایسے سوال کیا گیا ہے کہ اوکی نسبت یہی خیال تھا کہ وہ انیت اور انیت کا عقلاً
 کہتی ہے پس جبکہ اسنے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہو گیا کہ وہ (جاریہ) بت پرست نہیں ہے
 اور سچا شاہنشاہ امر پر مجہول کیا گیا کہ حق تعالیٰ خالق آسمان ہے لہذا اس کے ایمان کا حکم کیا گیا بہر حال
 جبکہ نقلی امور کا عقلی دلیل کے مخالف ہونا فرض کیا جاتا ہے تو اون (نقلی امور) میں تاویل کرنا عین
 اور اوکی وجہ سے عقلی دلیل کا ساقط کر دینا خلاف عقل ہے اس کے علاوہ یہ ہے کہ حضرات معصومین
 علیہم السلام کے اخبار و احادیث اس مطالب پر بصر حث لالت کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ جسم مکان اور

منزہ ہے چنانچہ بعض احادیث کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ اور جناب میرالمومنین علیہ السلام نے جاثلیق کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے کہ۔

اللہ عزوجل حامل العرش والسموات
والارض وما فیہما وما بینہما وذلك
قول اللہ ان اللہ لمسك السموات الارض
ان نزولا ولئن نزلنا ان امسكهما ملجدا
من بعدہ فكل محمول بحملہ اللہ بنورہ
وعظمتہ وقدرتہ لا یستطیع لنفسہ نصرا
ولا نفعاً ولا موتاً ولا حیوة ولا نشوراً فكل
شیء محمول واللہ تبارک وتعالی الممسك
لہما ان نزولا
حق تعالیٰ اور آسمانوں اور زمین اور
اون چیزوں کا جو زمین و آسمان کے اندر ہیں چنانچہ ارشاد
فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو زائل ہوئیے
روکتا ہو اور اگر وہ زائل ہو جائیں تو پھر انکو خدا کی سوا کوئی
نہیں رک سکتا ارشاد فرماتے ہیں کہ ہر ایک محمول کو جس
اپنے نور و عظمت اور قدرت سے اوٹھلے ہوئے ہے
اوس (محمول) کو اپنے نفع اور ضرر اور موت اور حیات اور نشور
(دوبارہ زندہ ہونے) پر قدرت نہیں ہو پس ہر ایک چیز محمول ہے
اور حق تعالیٰ اور آسمانوں اور زمین کو زائل ہونے سے روکنے والا ہے اور۔

اور حضرت امام رضا علیہ السلام نے ابقرہ محدث کے اس سوال کے جواب میں کہ آیا آپ اس
امر کا اقرار کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ محمول ہے ارشاد فرمایا کہ۔

كل محمول مفعول به مضاف الی غیرہ محتاج
والمحمول اسم نقص فی اللفظ والحامل علی
وهو فی اللفظ مدحہ وكذلك قول القائل
فوق وتحت واعلا واسفل وقد قال اللہ له
الاسماء الحسنی فادعوا بها ولم یقل فی کتبہ
المحمول بل قال انه الحامل فی البر والبحر
والممسك للسموات والارض ان نزولا
المحمول ما سوی اللہ ولم یصح احد امن
میر ایک محمول دوسری چیز کا محتاج ہوتا ہو اور لفظ محمول معنی
نقص پر دلالت کرتا ہو اور لفظ حامل معنی مدح پر دلالت کرتا ہے
اور حق تعالیٰ کی اسماء الحسنی میں لفظ محمول وارد نہیں ہوا بلکہ
حق تعالیٰ کے خشنکی و دریا میں حامل ہے اور آسمانوں اور زمین
کے لیے اونکے زائل ہونے سے روکنے والا ہے اور جو چیز کہ
خدا کے سوا ہے وہ محمول ہے اور کوئی شخص جو حق تعالیٰ
اور اوسکی عظمت پر ایمان لا چکا ہے وہ حق تعالیٰ کی نسبت
اپنی وعاین یا محمول کے ساتھ خطاب نہیں کرتا۔

بالله وعظمته قطنی دعائه یا محمول الی ان
 قال ابو قریب قلذبت بالروایۃ التي جاءت
 ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان
 المکسۃ الذین یحلمون العرش یجدون ثقله
 علی کواهلهم فیحرقون سجدا فاذا ذهب الغضب
 خفت ورجعوا الی مواقفهم فقال ابو الحسن
 علیه السلام اخبرنی عن الله تبارک وتعالی
 منذ لعن ابلیس الی یومنا هذا غضبان
 علیه فمتی رضی وهو فی صفات لم یزل
 غضبنا علیه وعلى اولیائه وعلى اتباعه
 وكيف تجتري ان تصف ربك بالتغییر
 من حال الی حال وانه یجری علیه ما یجری
 علی المخلوقین سبحانه وتعالی لم یزل مع
 الزائلین ولم یتغیر مع المتغیرین ولم یتبدل
 مع المتبدلین ومن دونه فی یدہ وتدبیرہ
 وکلهم الیه محتاج وهو غنی عما سواہ -
 اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے اس زندقہ کے جواب میں جس نے آیہ شریفہ
 الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر دریافت کی تھی ارشاد فرمایا ہے کہ -

بذلك وصف نفسه وكذلك هو مستول
 علی العرش بائن من خلقه من غیر ان یکون
 العرش حاملا له ولا ان یکون العرش حاویا له
 بذلک وصف نفسہ وکذا لک ہو مستول
 علی العرش بائن من خلقہ من غیر ان یکون
 العرش حاملا لہ ولا ان یکون العرش حاویا لہ

ولا ان العرش مختار له واكتنا لقول هو
العرش وممسك العرش ونقول من ذلك
ما قال وسع كرسيه السموات والارض
فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبته و
نفينا ان يكون العرش او الكرسي حاويا له
وان يكون غروجل محتاجا الى مكان او
الى شئ مما خلق بل خلقه محتاجون اليه
اور ہم اس امر کی نفی کرتے ہیں کہ عرش یا کرسی اور محیط
یا وہ کسی مکان یا کسی دوسری مخلوق کا محتاج ہو بلکہ کسی
تمام مخلوق اور کسی طرف محتاج ہے۔

تنبیہ جناب شیخ عبد القادر جیلانی صلی کی کتاب غنیۃ الطالبین پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے
کہ وہ گروہ مشبہ و مجسمہ میں داخل ہیں اس مقام پر ان کی بعض عبارتوں کا مع ترجمہ وارد کرنا مناسب ہے
چنانچہ فرقہ سالمیہ کے ذکر میں تحریر فرماتے ہیں کہ۔

ومن قولهم ان الله تعالى في كل مكان و
لا فرق بين العرش وغيره من الامكنة
وفي القرآن تكذيبهم قال الله الرحمن
على العرش استوى ولا يقول استوى
على الارض ولا على بطون الحبال والجبال
وغیر ذلك من الامكنة۔
اور ان کی قول کی بنا پر حق تعالیٰ ہر ایک مکان میں ہے اور عرش اور
باقی مکانوں میں کوئی فرق نہیں ہے حالانکہ قرآن مجید میں
ایوں کی تکذیب موجود ہے حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ
رحمن عرش پر مستوی ہوا اور یہ نہیں فرماتا ہے کہ وہ
زمین پر یا حاملہ عورتوں کے شکم پر اور پہاڑوں پر یا
کسی اور مکان پر مستوی ہوا۔

اور دوسرے مقام پر فرقہ معتزلہ کی نسبت تحریر فرماتے ہیں کہ۔

فالذی اجمعت علیه فرق المعتزلة من
نفی الصفات جميعا فنفت ان يكون له تعالى
علم وقدره وحياة وسمع وبصر وكذلك نفيت
الصفات المثبتة بالسمع من الاستواء والنزول وغير ذلك
جس امر پر معتزلہ کے تمام فرقوں نے اجماع کیا ہے وہ
نفی صفات ہے پس وہ حق تعالیٰ کو علم اور قدرت اور حیات
اور سمع اور بصر کی نفی کرتے ہیں اور یہ صفت کی بھی نفی
کرتے ہیں جو شریعت سے ثابت ہوئی ہیں جیسا کہ نزول وغیرہ

اور تیسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ۔

لا يجوز عليه الحد ولا النهاية ولا القبل ولا البعد ولا تحت ولا فوق ولا قدم ولا خلف ولا كيف لان جميع ذلك ما ورد به الشرع الا ما ذكرنا من انه على العرش استوى على ما ورد به القرآن والاخبار بل هو تعالى خالق لجميع هذه الجهات لا يجوز عليه الكمية او سركيت جائز نہیں۔

حق تعالیٰ پر حد و نہایت اور قبل و بعد اور تحت اور فوق اور کف اور کفیت جائز نہیں ہر اس لیے کہ یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ ان کو کوئی شرع وارد نہیں ہوتا سوا اس چیز کے کہ حکما کہتے ذکر کیا ہے کہ وہ عرش پر مستوی ہے جیسا کہ قرآن و اخبار میں وارد ہوا ہے بلکہ حق تعالیٰ ان تمام جہات کا پیدا کرنے والا ہے اور اس پر کسیت جائز نہیں۔

اور چوتھے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ۔

واهل السنة يعتقدون ان الله تعالى يجلس سوله ونبیه المختار علی سائر سوله وانبیاءه معه علی العرش یوم القيمة لما روی عن عبد الله بن عمر عن النبی صلی الله علیه و سلم فی قوله تعالى عسی ان یبعثک ربک مقاما محمودا قال یجلسه معه علی السریرو عن هشام ابن عروه عن ابیه عن عائشه انها قالت سألت رسول الله عن المقام المحمود فقال صلعم وعدنی ربی القعود علی العرش والک عن عمر بن الخطاب وعن عبد الله بن السلام قال اذا کان یوم القيمة

اہل سنت اعتقاد رکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ قیامت کے دن اپنے رسول اور نبی مختار کو پرستار عرش پر بٹھائیگا ایسے کہ عبد بن عمر کی روایت میں قول باری تعالیٰ عسی ان یبعثک الخ کہ متعلق نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہوا ہے کہ حق تعالیٰ ان کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھائیگا اور ہشام ابن عروہ کی روایت میں حضرت عائشہ سے منقول ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول خدا سے سوال کیا کہ مقام محمود سے کیا مراد ہے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ مجھ سے میرے پروردگار نے عرش پر بیٹھنے کا وعدہ کیا ہے اور حضرت عمر بن خطاب اور عبد اللہ بن سلام سے منقول ہے کہ جب قیامت کا دن ہوگا تو تمہارے نبی آئیں گے

۱۱۔ یہ لفظ اسی طرح منقول ہے کہ کسی دوسرے نسخہ سے مقابلاً کی ضرورت ہی اور ممکن ہے کہ وہ لفظ کہ لکھا ہوا اور قصود یہ ہو کہ اسی طرح کی روایت حضرت عمر سے ہی منقول ہے واللہ اعلم ۱۲

جینی نبیکم فاقعدوا علی العرش بین یدی
 اللہ تعالیٰ علی کرسیہ فقیل لہ یا ابا مسعود
 اذا کان علی کرسیہ الیس ہومعہ قال
 ویلکم هذا افرح دیت فی الدنیا العینی قال
 حجاج فی حدیثہ اذا کان یوم القیمۃ ترل
 الجبار جل اسمہ علی عرشہ وقد ماسا
 علی الکرسی ویلکم صلعم فیتعد بین یدی
 علی الکرسی قال نعم ویلکم ہومعہ۔
 اور پانچویں مقام پر روز جمعہ کے فضائل میں حضرت رسول خدا صلعم سے نقل کیا ہے کہ۔

اتانی جبرئیل ؑ فی کفہ کماۃ بیضاء فیہا
 نکتۃ سوداء قلت ما ہذہ یا جبرئیل
 قال ہذہ الجمعة لکم فیہا خیر کثیر فقلت
 وما ہذہ النکتۃ السوداء قال ہذا لست
 تقوم یوم الجمعة وهو سید الايام ونحن لیسیم
 عندنا یوم المرید وقلت لہ تسمونہ یوم المرید
 یا جبرئیل قال ذلک لان ربک اتخذ فی
 الجنۃ وادیاً فتح من مسک امیض فاذا
 کان یوم الجمعة من ایام الاخریط الجبار
 تبارک وتعالیٰ من عرشہ الی کرسیہ الی
 ذلک الوادی وقد حفت الکرسی بمنابر
 میری یاس جبرئیل ؑ آئے افکی بیضی میں سماروغ سفید تھا
 جس میں ایک سیاہ نکتہ تھا پس میں نے کہا اے جبرئیل یہ کیا
 انہوں نے کہا یہ جمعہ ہے تم لوگوں کے لیے جس میں بہت سی خیر خواہی
 پس میں نے کہا اور یہ سیاہ نکتہ کیا ہے کہا یہ قیامت ہے کہ جمعہ
 روز قائم ہوگی اور وہ سید ایام ہے اور ہم اس کو یوم مرید کہتے ہیں
 میں نے کہا اے جبرئیل تمہارا اس کا نام یوم مرید کیوں رکھا ہے
 انہوں نے کہا یہ سبب ہے کہ تمہارے پروردگار فی بہشت میں
 ایک جنگل پیدا کیا ہے جو سپید مشک سے زیادہ خوشبودار ہے پس
 جبکہ قیامت کے دنوں میں یہ جمعہ کا دن ہوگا تو خداوند جبار
 عرش سے اپنی کرسی کی طرف جو اس جنگل کی جانب ہوگی
 نزول کرے گا اور اس کرسی پر نور کے ممبر محیط ہوں گے

۱۲ نسخہ حاضرہ میں یہ لفظ اسی طرح مرقوم ہے اگرچہ بطا سیرہ لفظ مقدر معلوم ہوتا ہے ۱۲

مجلس علیہ النبوتون وخصت المنابر بکراستی
 من ذهب مکتلة بالجواهر مجلس علیها
 الصد یقون والشهداء ثم جاء اهل العرف
 حتی حضوا بالکھیب فیقول الله تعالی انا
 الذی صدقتکم وعدی واثمت علیکم
 نعمتی وحلتکم دار کرامتی فاسئلونی
 فیقولون باجمعهم نسألك الرضاء عننا
 فیقول سبحانه وتعالی رضائی عنکم
 احکم داری وانا لکم کرامتی ثم یقول
 فسئلونی فیعبدون فیقولون بنا نسألك
 الرضاء ثم یقول ثم سئلونی فیسئلونه حتی
 ینتھی اصنیہ کل عبد منهم ثم یقولون حسبنا
 ربنا فیفتح لهم لقم الرضاء فھم من یوم
 الجمعة ملاعین رأت ولا اذن سمعت
 ولا خطر علی قلب بشر ویرجع اهل العرف
 الی غرفھم فکل غرفة من اولیة بیضاء
 یا قوتہ حمراء ورمح خضراء لیس فیھا
 قصم ولا وصم مطرحة فیھا الانھار
 متذلیة فیھا الثمارھا فیھا ازواجھا
 وخدمھا ومساکنھا فلیسوالی
 شئی اخرج منهم الی الجمعة لیزدادوا

او سپر حضرات انبیاء پیشین کو اور وہ مجسم ہونی کو ایسی کرینو کی ساری
 مخصوص ہونگی جو مر وارید کی ساتھ فرین ہونگی او پیر گروہ صدیقین
 و شہداء پیشین کی بعد از ان اہل عرف (بہشت کی درجہ) کے
 رہنمائی و ارد ہونگی تا اینکه وہ پشتمانی ریگ کی گرد جمع ہونگی
 پس حق تعالی فرمایگا کہ میں نے تم سے پوری وعدہ کو پورا اور اپنی نعمت کو
 تم پر تمام کر دیا اور تم کو اپنی دار کرامت میں اتار دیا پس تم مجھے سوال کرو
 پس یہ سب کے سب عرض کریگا کہ ہم تجھے سوال کرتے ہیں کہ ہمیں رضی جا
 پس حق تعالی ارشاد فرمایگا کہ میری رضا ہی تم کو میری گہر میں اتار
 اور میری کرامت تم کو پہنچاتی ہے پھر ارشاد فرمایگا کہ مجھے سوال کرو
 پس یہ لوگ اپنی اسی قول کا اعادہ کریں گے اور عرض کریں گے اے پروردگار
 ہم تجھے تیری رضا کا سوال کرتے ہیں پھر ارشاد فرمایگا کہ مجھے سوال کرو
 پس یہ لوگ اوس سے سوال کریں گے تا اینکه وہ نہیں ہو سکیں بندہ کی آرزو
 پوری ہو جائیگی بعد از ان یہ لوگ عرض کریں گے اے پروردگار ہمارے لیے
 کافی ہے پس ان کو لی جس مقدار پر کہ انھوں نے جمعہ کر دیا بگشت
 کی ہوگی وہ چیزیں کشادہ کر دی جائیں گی جنکو کہ نہ کسی آنکھ نے دیکھا
 ہوگا اور نہ کسی کان نے سنا ہوگا اور نہ کسی انسان کو دل میں خطور
 ہوگا اور اہل عرف اپنی عرفوں کی طرف رجوع کریں گے ہر ایک عرف
 مر وارید پھیرے یا قوت سرخ اور مرد سبز سونیا گیا ہوگا اور ان (عرفوں)
 میں نہ کسی قسم کی شکستگی ہوگی اور نہ کسی طرح کا حبیبیت کا اور نہیں نہ
 جاری ہونگی اور یہی وہ بخشنہ ہونگی اور ان میں ازواج اور خدم اور کونیت کے
 مقامات مہیا ہونگی پس وہ نسبت و جمعہ کی کسی شے کی طرف نہ رجوع

فضلا من سألهم ورضوانا۔ کہ نہ ہو گا اگر ایسا نہ ہو گا کہ فضل و رحمت ان کے لیے زیادہ ہو۔

اور چٹے مقام پر میزان اعمال کے بیان میں تحریر فرماتے ہیں کہ۔

وهو بيد الرحمن جل جلاله لانه هو الذي

يتولى حسابهم لما روى النواس بن سمعان

الكلابي قال سمعت رسول الله ص الميزان

بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع آخرين

في يوم القيمة وقيل انه بيد جبرئيل

لما روى عن حذيفة ر قال ان

جبرئيل ص صاحب الميزان فيقول

لن وزن يا جبرئيل بينهم فرجح بعضهم

على بعض۔

اور ساتویں مقام پر توبہ کے ذکر اور عابد بنی اسرائیل کے قصہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

فوقع في قلبه ان الله تعيراني في هذه

الحالة من فوق عرشه وانا في الحرام

وقد جط على كله

اور آٹھویں مقام پر فضائل ماہ شعبان میں تحریر فرماتے ہیں۔

عن النبي ص انه قال ينزل الله تعالى

في ليلة النصف من شعبان الى سماء

الدنيا فيغفر لكل مسلم الا المشرک او

المشاحن او قاطع الرحم او امرأة تبغی

في فرجها۔

قاطع رحم۔ اور اوس عورت کے علاوہ کہ جو اپنی پیشاب گاہ میں زنا کرتی ہے ہر مسلمان کی مغفرت فرماتا ہے۔

اور نوین مقام پر فضا تل ماہ شعبان میں حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہیں۔

ان الله تعالى ينزل ليلة النصف { خداوند عالم شب نیمہ شعبان میں آسمان دنیا کی طرف
من شعبان الى سماء الدنيا فيغفر { نازل ہوتا ہے اور قبیلہ کلب کی بکری کے بالوں کے شمار
لاكثر من عدد شعر غنم كلب۔ } زیادہ آدمیوں کو بخشتا ہے۔

اور دسویں مقام پر یوم عاشوراء کے فضائل میں لکھتے ہیں۔

واستوى الرب على العرش يوم عاشوراء { عاشوراء کے دن پروردگار عالم عرش پر
عاشوراء۔ } بیٹھا۔

اور غیۃ الطالبین میں اور عبارتیں ہیں ایسی موجود ہیں جو اس مطلب کی تائید کرتی ہیں جسکا وارد کرنا
خالی از لطف ہے اور عبارات مذکورہ سے جو مطالب مستفاد ہوتے ہیں انہیں سے بعض کا تذکرہ
مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

(۱) پہلی عبارت سے حق تعالیٰ کا صاحب مکان ہونا اور اس (مکان) کا عرش میں منحصر ہونا
ثابت ہوتا ہے حالانکہ حق تعالیٰ کا مکان سے منترہ ہونا مطلقاً ثابت ہو چکا ہے اور آیۃ شریفہ
الرحمن على العرش اہم حق تعالیٰ کو صاحب مکان ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں جسکی تفصیل اوپر گذر چکی ہے
(۲) دوسری عبارت سے حق تعالیٰ کا حقیقت استواء و نزول کے ساتھ موصوف ہونا ثابت
ہوتا ہے کیونکہ معنی مجازی کا کسی گروہ نے بھی انکار نہیں کیا ہے۔

(۳) تیسری اور ساتویں عبارت سے حق تعالیٰ پر جہت فوقیت کا حقیقت جائز ہونا ثابت ہوتا
ہے اور نہ تیسری عبارت میں دیگر جہات مرقومہ کے ساتھ اس جہت کا ذکر کرنا بھی ضروری تھا اور یہی
مجازی کا محل نزاع نہ ہونا معلوم ہے۔

(۴) چوتھی عبارت سے جملہ اہل سنت کے نزدیک حق تعالیٰ کا معیت اور جلوس علی السرب اور
قدم اور محاذات کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہوتا ہے اگرچہ جملہ اہل سنت کا اس عقیدہ کو اختیار کرنا
بظاہر درست نہیں ہے کیونکہ بعض علماء کا اعتقاد مذکور کے فاسد ہونے کو بصراحت تحریر کر دینا

قابل انکار نہیں ہے۔

(۵) پانچویں عبارت سے حق تعالیٰ کا عرش سے کرسی پر ہوتا کرنے کے ساتھ حقیقت ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۶) چھٹی عبارت سے حق تعالیٰ کے لیے حقیقت ہونا کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ جناب شیخ صاحب نے میزان اعمال کے بارہ میں دو روایتیں واردون میں ایک روایت میں لفظ وھو بید الرحمن اور دوسری روایت میں لفظ بید جبریل مذکور ہے۔

(۷) آٹھویں اور نویں عبارت سے حق تعالیٰ کا نزول کرنا ثابت ہوتا ہے۔

(۸) دسویں عبارت میں حق تعالیٰ کے لیے صفت استوار کار و زرعاشور ارجل ہونا مذکور ہے اور صفات مذکورہ کا عقیدہ تشبیہ پر مبنی ہونا کسی طرح قابل انکار نہیں ہے۔ اور جملہ عبارات میں یہ تاویل کرنا کہ شیخ صاحب کے نزدیک ان کے معانی حقیقیہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ حق تعالیٰ پر محض الفاظ مذکورہ کو بدون تاویل اطلاق کرنے کو تجویز کرتے ہیں نہایت یکساں ہے جس کے لیے کسی شاہد معتبر کی حاجت ہے وادلیس فلیس۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ شلج مواقف وغیرہ کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ شبہ کے دو گروہ ہیں ایک گروہ تشبیہی کا قائل ہے اور حق تعالیٰ کے لیے جسمیت۔ مکان اور حبت کو دراصل ثابت کرتا ہے اور دوسرا گروہ اسکا قائل نہیں ہے مگر حق تعالیٰ کو بدون تاویل اور اوصاف کے ساتھ موصوف کرتا ہے جو قرآن و حدیث میں وارد ہوتے ہیں جیسے حرکت و سکون۔ نزول و صعود وغیرہ پس تاویلیں شیخ صاحب موصوف کا خود ادنیٰ تصریح یا کسی دوسرے شخص موثق بہ کی تقریر سے اونکا دوسرے گروہ میں داخل اور پہلے گروہ سے خارج ہونا ثابت نہ ہو جائے اور سوقت تک انکی عبارتوں کا ان کے معانی ظاہر یہ پر محمول کرنا لازم ہوگا اور انہیں تاویل کرنا درست نہ ہوگا اس لیے کہ الفاظ کا ان کے معانی حقیقیہ پر محمول کرنا لازم ہے تاویلیں ان کے کوئی قرینہ خارجہ موجود نہ ہو جسکا اس مقام پر فقود ہونا محقق ہے البتہ اگر فرقہ مشبہ کا صرف گروہ دوم میں منحصر ہونا فرض کر لیا جائے تو عبارت شیخ صاحب میں تاویل کرنا اور اونکا معانی

حقیقتہ پر محمول نہ کرنا ضروری ہوگا لکن فرقہ مشبہ کا دو گروہوں پر منقسم ہونا اور فقط گروہ دوم میں منحصر ہونا معلوم ہے اور اس مطلب کی شرح مواقف وغیرہ نے جنکا محقق فن ہونا شیخ صاحب کو اہل مذہب کے نزدیک قابل چون و چرا نہیں ہے تصریح کی ہے چنانچہ شرح مواقف کے نسخہ مطبوعہ صفحہ ۵۷ پر یہ عبارت مرقوم ہے جسکا ترجمہ اوپر کی عبارتوں میں مذکور ہو چکا ہے۔ انہ تعالیٰ لیس فی جهة من الجهات ولا فی مکان من الامکنہ وخالف فیہ المشبہة وخصصہ بجهة الفوق اتفاقاً ثم اختلفوا فیما بینہم فذهب ابو عبد الله محمد بن الکرام الی ان کونہ فی الجهة کون الاجسام فیہا وهو ان یكون بحیث یشار الیہ انہ ہمہنا او هنالك قال وهو مما للصفحة العلیا من العرش ویجوز علیہ الحركة والانتقال وتبدل الحركات والجهات وعلیہ الیہود حتی قالوا العرش باط من تحية اطيطة الرجل الحدید تحت الراكب الثقیل وقالوا انہ یفضل علی العرش من کل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبہة مضر وکھمس واحمد الجیمی ان المخلصین من المؤمنین یعاقبونه فی الدنیا والآخرۃ ومنہم من قال هو محاذ للعرش غیر مما س له فقیل بعد لا عنہ بمسافة متناہیة وقیل بمسافة غیر متناہیة ومنہم من قال لیس کونہ فی الجهة کون الاجسام فی الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الی اللفظ دون المعنی والاطلاق اللفظی یتوقف علی ماورد بہ الشرع۔ اور شرح مواقف نسخہ مطبوعہ صفحہ ۵۷ پر یہ عبارت شروع ہو کر صفحہ ۵۸ پر ختم ہوئی ہے جو مع خلاصہ ترجمہ وارد کی جاتی ہے۔

المقصد الثانی فی انہ تعالیٰ لیس لجسم حق تعالیٰ جسم نہیں ہے اور اہل حق کا مذہب یہی ہے اور وهو مذہب اہل الحق وذهب بعض الجہال الی انہ جسم ثم اختلفوا فالکرامیۃ کیا ہے پس بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ وہ جسم ہے یعنی موجود ہی ای بعضہم قالوا هو جسم ای موجود وقوم اور بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ وہ جسم ہے یعنی قائم بنفسہ ہے اخرون منهم قالوا هو جسم ای قائم بنفسہ ان لوگوں کے ساتھ دونوں تفسیروں کی بنا پر فقط نسبتیں

فلا نزاع معهم على التفسيرين لاقى التسمية
 اى اطلاق لفظ الجسم عليه وما اخذها
 التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا
 هو جسم حقيقة فقل هو مركب من لحم
 ودم مقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو
 نور تبالاء كسبيكة البيضاء وطوله سبعة
 اشبار من شبر لنفسه ومنهم من المجسمة
 من يبالغ ويقول انه على صورة النسان
 فقل شاب امره بعد قطيطة اى شدة
 الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الواس
 واللعبة - تعالى الله عن قول المبطلين -
 قول سے برتر ہے۔

عبارات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ مشبہہ اور مجسمہ میں وہ گروہ بھی داخل ہے بلکہ اون (مجموعہ و مشبہہ) کا
 سرگروہ ہے جسے حق تعالیٰ کے لیے حقیقت تشبیہ کو تجویز اور جہت اور جہت کو بدوون کسی تاویل کے
 ثابت کیا ہے۔ پس جناب شیخ صاحب موصوف الصدرا کا بھی اسی گروہ میں شمار کرنا لازم ہوگا
 اس لیے کہ شیخ صاحب مدوح نے بھی اپنی عبارات مذکورہ بالا کو بدوون کسی قسم کی تاویل کے اپنی
 کتاب میں رد کیا ہے اور الفاظ کا بدوون کسی صراف کے اون کے معانی موضوع ہوا پر محمول نہ کرنا
 درست نہیں ہے جیسا کہ کلمات ارباب فن کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر تہوڑی
 دیر کے لیے جملہ امور مذکورہ سے قطع نظر کی جائے تو قرآن و حدیث میں کسی ایسے لفظ کا فرض کرنا
 جس کے معنی ہم پر محمول ہوں محض بے معنی اور منافی حکمت ہے جس میں قبل ازین کلام ہو چکا ہے اس صورت
 میں جناب صاحب موصوف پر لازم ہوگا کہ یا اپنی عبارات سابقہ سے معافی حقیقیہ کو مرد لیں جس سے
 اوٹا گروہ مشبہہ و مجسمہ میں داخل ہونا محل شبہہ نہ ہے گایا اپنی عبارات سابقہ میں تاویل کریں اور او

اقرب مجازات کو مراد لین جسکو اہل حق اور دیگر با انصاف لوگوں نے اختیار کیا ہے اس صورت میں اونکا کردہ خیالہ سے راسخ خارج ہونا لازم آئیگا حالانکہ اونکا جنبل ہونا معلوم ہے۔ یا حق تعالیٰ کے حکیم ہونے سے انکار کریں جیسا کہ اونکے امام احمد بن حنبل سے منقول ہوا ہے کہ وہ نہ تو الفاظ مہملہ کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور نہ اوسمیں تاویل کرنے کو پسند کرتے ہیں البتہ اونکو مہملہ المعانی قرار دیتے ہیں جیسا منافی حکمت ہونا معلوم ہو چکا ہے جیسا کہ اونکے اوس کلام سے معلوم ہوتا ہے جو آیت شریفہ الرحمن علی العرش استوی کی نسبت منقول ہوا ہے قال شارح المواقف فی اثناء کلام له مکاروی عن احمد بن حنبل۔

الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
والبحث عنها بدعة۔
استواء معلوم ہے اور کیفیت مجهول ہے اور
اوسکی تفتیش بدعت ہے۔

لکن چوتھی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ الفاظ مذکورہ کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ عرش کی سری کے ساتھ تفسیر کی گئی ہے پس اگر محض لفظ کا استعمال ہی مقصود ہوتا یا اوسکے معنی مجازی مراد ہوتے تو تفسیر مذکور صحیح نہ ہوتی۔ اب اگر عرش اور سری دونوں لفظوں کا محمول لمعنی ہونا فرض کیا جائے اور بقول امام احمد بن حنبل اونکا حق تعالیٰ کی نسبت بدون تاویل محض اطلاق کرنا تجویز کیا جائے تو عقلاً کی نزدیک ایک لغویت پر دوسری لغویت کا اضافہ ہوگا اور قرآن وحدیث دونوں کا مصداق قول مشہور برسر گفتگو مضمون غائب ہونا لازم آئیگا جسکے التزام پر کوئی عاقل راضی نہیں ہو سکتا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر صفت استواء علی العرش کا منجملہ صفات ذات ہونا فرض کیا جائیگا تو قدما کا متعدد ہونا یا خدا کا محل حوادث ہونا اور سبق بقصان ہونا اور تکمل لغیر ہونا لازم آئیگا اسلیے کہ صفت مذکورہ کے لیے عرش کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اب اگر عرش کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو تعدد لازم آئیگا اور اگر اوسکا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اب اگر صفت استواء کا دخل کمال ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوسکا سبق بقصان اور تکمل لغیر ہونا لازم آئے گا۔

اور اگر اس سے بھی قطع نظر کی جائے تو دسویں عبارت میں وصف استواء کا روز عاشور احوال ہونا

مذکور ہے اس صفت میں حق تعالیٰ کا مکانی ہونیکے علاوہ زمانی ہونا بھی لازم آئے گا اور باوجود اسکے
روز عاشور کے حدوث و قدم میں وہی کلام جاری ہوگا جو عرش میں کیا گیا۔

ساتویں صفت حق تعالیٰ کا زمانی نہ ہونا۔ اور کسی شے کے زمانی ہونے سے یہ مراد ہے
کہ وہ (شے) بغیر زمانہ کے موجود نہ ہو سکتی ہو بطرح کہ کسی شے کے مکانی ہونے سے یہ مراد ہوتی ہے
کہ وہ (شے) بغیر مکان کے موجود نہ ہو سکتی ہو اور اس مطلب کی سید شریف نے شرح مواقع میں
تصریح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جمہور اہل ملت بلکہ جماعہ عقلاء نے حق تعالیٰ کے زمانی نہ ہونے پر
اتفاق کیا ہے البتہ فرقہ مجسمہ کا مذہب اس (حق تعالیٰ) کے زمانی ہونے کی طرف اوسطیہ منجر ہوتا
ہے جس طرح کہ اس کے مکانی ہونے یا جہت میں موجود ہونے کی طرف منجر ہوتا ہے۔ اور حق تعالیٰ کے زمانی
نہ ہونے پر کئی وجہوں کے ساتھ استدلال کرنا ممکن ہے۔

پہلی دلیل۔ زمانہ متجدد اور متغیر ہے۔ اور جو چیز کہ متجدد اور متغیر ہے اس کا قدیم کہلے لازم
ہونا معقول نہیں ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کا قدیم ہونا معلوم ہے لہذا اس کے لیے زمانہ کا لازم
ہونا بھی معقول نہ ہوگا۔

دوسری دلیل۔ زمانہ موموم ہے۔ اور جو موموم ہے اس کا موجود کہلے لازم ہونا
صحیح نہیں ہے لہذا اس کا واجب الوجود کہلے لازم ہونا بدرجہ اولیٰ صحیح نہ ہوگا اب اگر زمانہ کا جو
ہونا فرض کیا جائے جیسا کہ حکماء نے اختیار کیا ہے تو وہ (زمانہ) اسی چیز سے متعلق ہوگا جس کا
متحرک ہونا یا کسی جہت میں موجود ہونا فرض کیا جائے اسلئے کہ زمانہ اون (حکماء) کے نزدیک
حرکت مجددات (فلک الافلاک) کی مقدار کہتے ہیں لہذا وہ (زمانہ) واجب تعالیٰ سے متعلق
نہ ہوگا اسلئے کہ حق تعالیٰ کا حرکت اور جہت سے مشرہ ہونا ثابت ہے۔ اور سید شریف نے شرح موجبات
میں اس مطلب کی جو توضیح کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تغیر تدریجی کو اسی وجہ سے زمانی سے ہیں کہ اس کی
مقدار کی زمانہ کے ساتھ تجدید کی جاتی ہے اور زمانہ اوپر چڑھتی ہوئی ہے اور یہ کہ وہ (تغیر تدریجی) بغیر
زمانہ کے موجود نہیں ہو سکتا اور تغیر دفعی کا آن سے تعلق ہوتا ہے جو طرف زمان سے پس جو موجود

کہ تغیر سے بالکل منزہ ہوگا اور سکوزمانہ سے کسی قسم کا بھی تعلق نہ ہوگا البتہ زمانہ کے ساتھ اس کا وجود مقرون اور حصول زمانہ کے ساتھ اس کا وجود بھی حاصل ہوگا اور کتاب کے کور میں اس تقریر کی بعد کی امر بیان کی گئی ہیں۔

(۱) یہ کہ ہم عالم کو حادث زمانی قرار دین جیسا کہ ارباب ملت کا عقیدہ ہے یا اوس (عالم) کو حادث ذاتی قرار دین جیسا کہ حکماء نے اختیار کیا ہے دونوں صورتوں میں واجب تعالیٰ کا اوس (زمانہ) مقدم ہونا تقدم زمانی نہ ہوگا اس لیے کہ حق تعالیٰ اوس (زمانہ) کا موجد ہے بلکہ حق تعالیٰ کا زمانہ پر جو تقدم ہوگا وہ تقدم ذاتی ہوگا جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے یا تقدم کی چوتھی قسم ہوگی جیسا کہ ارباب ملت کا مذہب ہے کہ وہ (ارباب ملت) حق تعالیٰ کے وجود کو زمانہ پر اس طرح مقدم جانتے ہیں جس طرح زمانہ کے بعض اجزاء پر بعض اجزاء مقدم ہوتے ہیں۔

(۲) یہ کہ حق تعالیٰ کے باقی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا وجود دو زمانوں میں سترہتا ہے ورنہ حق تعالیٰ کا زمانی ہونا لازم آئیگا بلکہ اس کے باقی رہنے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا عدم فرض کرنا صحیح اگرچہ اس کا وجود زمانہ کے ساتھ مقرون نہ ہو اسی طرح اس کے قدیم ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ ایک زمانہ سے پہلے اس کے وجود کا زمانہ ہے بلکہ اوس سے یہ مراد ہوگی کہ کسی چیز کا وجود اس کے ساتھ مقرون نہ تھا زمانہ ہوا اور کچھ اس لیے کہ اگر اس کے قدیم ہونے سے اس کے وجود کے زمانہ کا ہر ایک نکتہ سے قبل ہونا مراد لیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ واجب تعالیٰ کا قدیم کمنہا صحیح نہ ہو ورنہ اس کا زمانی ہونا لازم آئیگا۔

(۳) جبکہ حق تعالیٰ کی نسبت کہا جائے کہ وہ ازل میں موجود تھا اور بعد میں موجود رہیگا اور وہ فی الحال موجود ہے تو ان عبارتوں سے یہ مراد نہ ہوگی کہ حق تعالیٰ کا وجود ان زمانوں میں واقع ہے بلکہ ان عبارتوں سے اس کے وجود کا زمانہ مذکورہ کے ساتھ مقرون ہونا مراد ہوگا اور عبارت مذکورہ سے حق تعالیٰ کے وجود کا ان زمانوں سے پہلے متعلق ہونا مراد نہ ہوگا جس طرح کہ زمانیات کا زمانہ سے متعلق ہونا فرض کیا جاتا ہے۔

(۴) اگر مجردات عقلیہ کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ بھی زمانی نہ ہونگے۔

(۵) جبکہ حق تعالیٰ کے وجود کا زمانی نہ ہونا ثابت ہوا تو اس کے نزدیک ماضی اور حال اور مستقبل بھی ہوگا۔

لہذا جبکہ اشیاء متغیرہ سے حق تعالیٰ کے علم کا تعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو اس کے علم کا متغیر ہونا لازم آئے گا
 اس لیے کہ صورت مذکورہ میں علم کا متغیر ہونا اسی وقت لازم آتا جبکہ اس (علم) میں زمانہ ہی داخل ہوتا۔
 نتیجہ: زمانہ دراصل کوئی موجود چیز نہیں ہے بلکہ وہ محض موهوم ہے جیسا کہ مہوہر اہل ملت کا متفقہ
 اسی لیے اسکا وہ لوگ بھی اقرار کرتے ہیں جو وجود فلک کے منکر ہیں حالانکہ حکماء کے نزدیک وجود
 زمانہ کے لیے فلک لافلاک اور اسکی حرکت کا اقرار کرنا ضروری ہے اس لیے کہ اگر وجود فلک اور اسکی
 حرکت سے انکار کیا جائے اور باوجود اسکے وجود زمان کے قائل ہوں تو عارض کا بغیر اپنے معروض کے
 موجود ہونا لازم آئے گا اسکے علاوہ یہ ہے کہ وجود زمان کے لیے کسی نہ کسی ایسی حرکت کا موجود ہونا لازم
 جس کے لیے زمانہ کا مقدار ہونا اور اسکو عارض ہونا فرض کیا جائے حالانکہ ہمارے نزدیک کسی جسم یا
 اسکی حرکت کا موجود ہونا لازم نہیں ہے پس اگر عالم جسمانی کا بالکل معدوم ہونا فرض کیا جائے
 تو زمانہ اور وقت بھی ضرور تخیل ہوگا جس سے اسکا موهوم اور تخیل ہونا اور موجود حقیقی نہ ہونا ثابت
 ہوتا ہے۔ اب اگر زمانہ کا موجود حقیقی ہونا فرض کر لیا جائے جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے تو اس (زمانہ)
 کا حادث ہونا معین ہوگا اس لیے کہ وہ حکماء کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور کسی حرکت کا ازلی اور
 غیر مسبوق بغیر ہونا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ حرکت کا ہر ایک جز مسبوق بغیر ہوتا ہے اور جو مسبوق
 بغیر ہے وہ حادث ہے لہذا ہر ایک حرکت کا حادث ہونا معین ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر
 حرکت کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو اجزا حرکت کے اعدام کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا اس لیے
 کہ حرکت قدیمہ کے لیے سابق و مسبوق کا مجتمع ہونا لازم ہے اور ان چیز کا کہ عدم قدیم ہوگا اسکا
 حادث ہونا ضروری ہے اس صورت میں زمانہ کا حادث ہونا ہی متعلق بیان نہ ہوگا اسکے علاوہ
 یہ ہے کہ حرکت سے جسم کا ایک حال سے دوسرے حال کی ذمہ نقل ہونا مراد ہوتا ہے پس
 اسکا دوسری چیز سے متحرک ہونا لازم ہے اور کسی چیز کے تبیم ہونے سے اسکا دوسری چیز
 متحرک نہ ہونا مراد ہوتا ہے اور ان دونوں امور میں جمع محال ہے اور اس مطلب کو اس طرح ہی
 ادا کر سکتے ہیں کہ حرکت کے لیے اول کا ہونا لازم ہے اور اس چیز کے لیے اول کا ہونا لازم ہے

اوسکا قدیم ہونا باطل ہے اور جبکہ حرکت کا قدیم ہونا باطل ہوا تو زمانہ کا قدیم ہونا بھی باطل ہوا اسلئے
 کہ وہ (زمانہ) مقدار حرکت ہے اور معروض کا حادث ہونا عارض کے حادث ہونے کو مستلزم ہے
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر حرکت کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوسکا اول حرکات ہونا اور دوسری
 حرکات کے ساتھ مسبوق نہ ہونا لازم ہوگا اور جو حرکت کہ اول حرکات ہو اور دوسری حرکت کے
 ساتھ مسبوق نہ ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی ورنہ قدیم کے لیے اول کا ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہو اسلئے کہ
 حرکت کے قدیم ہونے سے یہی مراد ہوتی ہے کہ اوسکے لیے اول نہ ہو اور جبکہ حرکت کا قدیم ہونا
 باطل ہوا تو اوسکا حادث ہونا ضروری ہوگا جسکے لیے زمانہ کا حادث ہونا لازم ہے۔ اسکے علاوہ
 یہ ہے کہ مجموع عالم کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا بہت سی قطعی دلیلوں سے ثابت ہو چکا ہے پس
 زمانہ کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اور اگر مذہب حکماء کی بنا پر زمانہ کا قدیم
 ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو واجب تعالیٰ کا زمانی ہونا اور زمانہ کا اوسکے لیے ظرف ہونا لازم نہ آئیگا
 اسلئے کہ حق تعالیٰ کا زمانہ کے لیے فاصل اور علت ہونا اور مرتبہ ذات میں اوسپر مقدم ہونا اور اپنی وجود میں
 اوسپر موقوف نہ ہونا حکماء کے نزدیک بھی ثابت اور مسلم ہے ورنہ معلول کا اپنی علت سے مقدم ہونا
 اور اوسکے لیے موقوف علیہ اور ظرف ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا بہت واضح ہے۔ اسکے علاوہ یہ
 کہ اگر زمانہ کے قدیم ہونے کا حق تعالیٰ کی منظوفیت اور اوسکے زمانی ہونے کو مقتضی ہونا فرض کیا جائیگا
 تو لازم آئیگا کہ فلک الافلاک کا قدیم ہونا بھی اوسکی منظوفیت اور مکانی ہونے کو بدرجہ اولیٰ مستلزم ہو
 حالانکہ کسی جسم کے قدیم ہونے کا حق تعالیٰ کی منظوفیت اور اوسکے مکانی ہونے کو مستلزم ہونا باطل ہے
 اور بطور کوئی شخص اسکا التزام نہیں کر سکتا لہذا زمانہ کا قدیم فرض کرنا حق تعالیٰ کے منظوف اور زمانی
 ہونے کو مقتضی نہ ہوگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ کسی شے کے زمانی ہونے سے یہ مراد ہے
 کہ وہ (شے) بغیر زمانہ کے موجود نہ ہو سکتی ہو۔ اور یہ کہ اوس (شے) کا وجود زمانہ کے وجود پر موقوف ہے
 جیسا کہ اوپر کی عبارت میں مذکور ہو چکا ہے۔ اور زمانی کے یہ معنی فقط اولیٰ چیزوں میں متحقق ہوتا ہے
 جو خود دو غیر کے ساتھ موجود ہوں اور انکا وجود بغیر زمانہ کے ممکن نہیں ہے اور وہ کسی چیز میں ہیں۔

(۱) زمانہ کے اجزاء مفروضہ جنکی ماضی و حال و مستقبل کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اور زمانہ کے حدود و اطراف مومومہ جو غیر منقسم ہیں اور انکی آفات کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے اسلیے کہ کسی شے کے اجزاء اور اسکے حدود و اطراف کا بغیر اس (شے) کے موجود ہونا معقول نہیں ہے جس طرح کہ خط کے اجزاء مفروضہ اور حدود مشترک بغیر اس (خط) کے موجود نہیں ہو سکتے۔

(۲) حرکات جزئیہ جنکی مقدار بغیر زمانہ کے معلوم نہیں ہو سکتی اور وہ (حوادث) جو زمانہ میں واقع ہوتے ہیں اور زمانہ انکے لیے ظرف واقع ہوتا ہے پس جس طرح کہ کسی ممکن کا بغیر مکان کے موجود ہونا درست نہیں ہے اسی طرح حرکات اور حوادث مذکورہ کا بغیر زمانہ کے موجود ہونا درست نہ ہوگا اس لیے کہ زمانہ انکے لیے حقیقت ظرف ہوتا ہے اور یہ کہ وجود زمانہ پر انکا وجود موقوف ہوتا ہے جیسے لطفہ کا حیوان ہونا اسلیے کہ لطفہ میں مروز زمانہ کی وجہ سے صوت حیوانیہ کے فیضان کی استعداد حاصل ہوتی ہے اور اس (استعداد) کا باعتبار عادت بغیر زمانہ کے حاصل ہونا ناممکن ہے اور اس مطلب میں جملہ مرکبات عنصریہ مشترک ہیں پس اشیاء مذکورہ بالا کا حقیقت زمانی کہنا صحیح ہوگا اسلیے کہ انکا بغیر زمانہ کے موجود ہونا صحیح نہیں ہے اور یہ کہ انکا موجود ہونا زمانہ پر موقوف ہے۔ اب ہا خود زمانہ پس وہ زمان اور زمانی دونوں کے ساتھ اسی طرح موقوف ہوتا ہے جس طرح کہ کوئی چیز ضرور اور مفی ہونے کے ساتھ موقوف ہوتی ہو اور اسکو اس معنی سے زمانی کہنا درست نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے زمانہ پر موقوف ہے اسلیے کہ کسی چیز کا اپنے نفس پر موقوف ہونا معقول نہیں ہے۔ پس وہ بنفسہ بھی مقدار ہے اور مذکورہ بالا اشیاء کے لیے بھی مقدار ہے اور اشیاء مذکورہ بالا کے علاوہ جو چیزیں کہ زمانی کہانی ہیں انکو زمانہ کے ساتھ تلازم اور تغیر و تجدد کا علاقہ ہوتا ہے اگرچہ انکا وجود اس کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا جیسے فلک الافلاک اور اسکی حرکت پس وہ اگرچہ اس معنی سے زمانی نہیں ہیں کہ زمانہ انکے لیے ظرف واقع ہوتا ہے یا انکا وجود اس کے وجود پر موقوف ہے بلکہ وہ اسلیے زمانی کہانی ہیں کہ وہ معرض زمان اور اس کے ساتھ تلازم رکھتی ہیں اور زمانہ کی طرح متجدد و متغیر ہوتی ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ (زمانہ) فلک الافلاک کی حرکت کے لیے مقدار ہے اور مقدار کا بغیر اپنے موضوع کے جس سے اس مقام پر حرکت

فلک الافلاک مراد ہے موجود ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح فلک الافلاک کی حرکت بغیر اس (فلک الافلاک) کے
موجود نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وہ (فلک الافلاک) معروض حرکت ہے اور عارض کا بغیر اپنے معروض کی موجود
ہونا درست نہیں ہے اور چونکہ زمانہ متجدد و متغیر ہے لہذا فلک الافلاک اور اس کی حرکت کا تجدد و تغیر کے
ساتھ موصوف ہونا ضروری ہو گا اب اگر حرکت و فلک کہ زمان کہیں گے تو اسی لیے کہ وہ دونوں بوا
یا بلا واسطہ معروض زمان ہیں اور تغیر و تجدد کے ساتھ موصوف ہیں اور ان کو اس لیے زمانی نہ کہیں گے کہ
زمانہ اون دونوں کے لیے ظرف واقع ہوا ہے یا اون کا وجود زمانہ پر موقوف ہے۔ بہر حال اشیاء مذکورہ کا
زمانی کہنا حقیقتہً یا مجازاً صحیح ہو گا جسکی وجہ مذکور ہو چکی لیکن از بسکہ باری تعالیٰ اور عقول مفارقة کا وجود
زمانہ کے وجود پر موقوف نہیں ہے اور اون (واجب تعالیٰ اور عقول) کا ہر قسم کے تجدد و تغیر سے منزه
ہونا مفروض ہے اور اون کا زمانہ کے لیے عارض یا معروض ہونا صحیح نہیں ہے اس لیے ان کو زمانی کہنا
کسی طرح بھی صحیح نہ ہو گا یہی وجہ ہے کہ متکلمین اور حکماء دونوں فرقوں کے نزدیک حق تعالیٰ اور عقول
مفارقة کا زمانی کہنا درست نہیں ہے اور جو مطلب کہ اس مقام پر مرقوم ہوا ہے اس کے شواہد کلمات
ارباب فہم کی طرف جمع کرنے کے بعد بکثرت مل سکتے ہیں۔

آٹھویں صفت کہ حق تعالیٰ پر حلول کا جائز نہ ہونا۔ اور حق تعالیٰ پر حلول (سما جلتی) کے
تجویز کرنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے اس مقام پر تعرض کرنا مناسب ہے۔
پہلی صورت۔ حال اور محل دونوں میں سے ہر ایک کا مستغنی اور بے نیاز ہونا اور یہ صورت باطل
اس لیے کہ حلول کے لیے احتیاج لازم ہے۔

دوسری صورت۔ اون دونوں (حال محل) میں سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا
اور یہ صورت بھی باطل ہے اس لیے کہ محتاج ہونا ممکن کی شان سے پس اگر واجب الوجود پر حلول تجویز
کیا جائے گا تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تیسری صورت۔ محل کا مستغنی اور حال کا محتاج ہونا اور یہ صورت بھی باطل ہے اس لیے کہ حال کا
محتاج ہونا مفروض ہے لہذا او سکا واجب ہونا محال ہو گا اور محل کا اگرچہ مستغنی ہونا مفروض ہے لیکن

اوس (محل) کا واجب ہونا بہر حال باطل ہے اس لیے کہ اگر حال کا موجود ہونا اسکے لیے نقص ہے تو
 اوس (واجب) کا اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا اور سبق بقص ہونا لازم آئے گا اور باوجود
 خلاف مفروض ہی لازم آئے گا جس سے محل کا محتاج ہونا مردہ ہو حالانکہ اسکے معنی ہونا مفروض ہے۔
 چوتھی صوت۔ حال کا مستغنی اور محل کا محتاج ہونا اور یہ صوت ہی باطل ہے اس لیے کہ حیثیت حال کا
 محتاج ہونا فرض کیا جائیگا اور وقت تک حلول معقول نہ ہو گا علاوہ برین اس صوت میں محل کا واجب
 نہ ہونا ظاہر ہے اس لیے کہ اسکا محتاج ہونا فرض کیا گیا ہے جو شان امکان ہے اور حال میں ہی تقریر
 کی جاتیگی جو تیسری صوت کے محل میں جاری ہوتی علاوہ برین حلول یا بعنوان ترکیب ہو گا یا بعنوان
 توصیف اور یہ دونوں صورتیں ذات مقدسہ پر جائز نہیں ہیں جیسا کہ قبل ازین مذکور ہوا اور انشاء اللہ
 تعالیٰ آئندہ ہی مذکور ہو گا اور اس مقام پر کوئی تیسری صوت معقول نہیں ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے
 کہ اگر واجب تعالیٰ کا اس طرح حلول کرنا فرض کیا جائیگا جس طرح کہ گلاب میں اسکا پانی یا تیل میں
 اونکا تیل یا کوئلہ میں آگ حلول کرتی ہے تو اس قسم کا حلول فقط جسم کے ساتھ مخصوص ہو گا حالانکہ
 واجب تعالیٰ کا جسم نہ ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر واجب تعالیٰ کا کسی شے میں اس طرح حلول کرنا فرض
 کیا جائے جس طرح کہ جسم میں اسکا رنگ حلول کرتا ہے تو اس قسم کا حلول فقط عرض و جوہر کے ساتھ مخصوص
 ہو گا حالانکہ واجب تعالیٰ کا جوہر و عرض ہونی سے منکر ہونا معلوم ہے اس لیے کہ عرض کا جوہر کی طرف
 محتاج ہونا اور جوہر کا بذریعہ عرض اپنے لیے کمال کو حاصل کرنا معلوم ہے جو شان ممکن ہے علامہ برین
 اگر واجب تعالیٰ کا کسی شے میں حلول کرنا فرض کیا جائے گا تو اوس (حلول) کا حاصل ہونا ضروری
 ہو گا یا غیر ضروری۔ پس اگر اوسکے حاصل ہونی کا ضروری ہونا فرض کیا جائے تو اوس (حلول) کے
 حاصل ہونے میں ذات مقدسہ کافی ہوگی یا نہ ہوگی پس اگر ذات مقدسہ کا اوسکے حاصل ہونے میں کافی
 ہونا فرض کیا جائے تو حق تعالیٰ کا حادث ہونا یا محل کا قدیم ہونا لازم آئے گا جسکا باطل ہونا محتاج
 بیان نہیں ہے اور اگر ذات مقدسہ کا اوسکے حاصل ہونے میں کافی نہ ہو فرض کیا جائے تو اوس
 (حلول) کے حاصل ہونے میں کسی دوسری چیز کا ذخیل ہونا فرض کیا جائیگا اس صوت میں واجب تعالیٰ کا

محل حوادث اور اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اگر اس (حلول) کے حاصل ہونیکا
غیر ضروری ہونا فرض کیا جائے تو اس کے موجود ہونیکا سبب یا ذات واجب تعالیٰ فرض کی جائیگی یا
کوئی دوسری چیز پس اگر ذات واجب تعالیٰ کا سبب حلول ہونا فرض کیا جائے تو اس (حلول) کے
بعض اوقات موجود ہونے اور بعض اوقات موجود نہ ہونے میں ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ
ذات واجب کو ہر ایک زمانہ سے یکساں نسبت ہے۔ اور اگر اس (حلول) کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا
تو محل کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر غیر واجب کا سبب حلول ہونا فرض کیا جائے تو واجب تعالیٰ کا
محل حوادث اور اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور جس طرح کہ واجب تعالیٰ پر
حلول کا تجویز کرنا باطل ہے اسی طرح واجب تعالیٰ کا کسی چیز کے ساتھ متحد فرض کرنا بھی باطل ہے
اس لیے کہ اگر واجب تعالیٰ کا کسی شے کے ساتھ متحد ہونا فرض کیا جائیگا تو دو چیزوں کا ایک چیز ہونا
یا ایک چیز کا دو چیز بن ہونا یا معدوم کا موجود کے ساتھ متحد ہونا لازم آئیگا جسے فی الجملہ توضیح یہ ہے
کہ اگر واجب تعالیٰ کسی غیر کے ساتھ متحد ہوگا تو یا وہ دونوں (واجب دوم ہو یا) موجود ہونے کے او
یہ خلاف مفروض ہے اس لیے کہ اس صورت میں اتحاد نہ ہوگا یا وہ دونوں (واجب اول وغیر) معدوم ہونے
اور ان دونوں سے کوئی تیسرا امر حادث ہوگا تب ہی اتحاد نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں دونوں کا
معدوم ہو جانا اور فقط تیسری چیز کا حادث ہونا فرض کیا گیا ہے حالانکہ اتحاد میں دونوں چیزوں کا
موجود ہونا ضروری ہے علاوہ برین جو چیز کہ معدوم یا حادث ہونیکے ساتھ موصوف ہوگی وہ واجب
نہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے۔ یا ان دونوں میں سے ایک چیز معدوم ہوگی اور ایک باقی رہیگی
اور اس صورت میں بھی اتحاد نہ ہوگا اس لیے کہ معدوم کا موجود کے ساتھ متحد ہونا معقول نہیں ہے ہر حال
دو چیزوں کا متحد ہونا مطلقاً باطل ہے علی الخصوص واجب تعالیٰ میں بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا اس لیے
کہ وہ نقص اور احتیاج اور تکمال بغیر کو مستلزم ہے جو واجب وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔
اس بیان سے واجب الوجود کا حضرت علیؑ کے جسم میں حلول کرنا یا اس کا روح القدس اور حضرت
کو ساتھ متحد ہونا یا واجب الوجود کا برہما وغیرہ کے جسم میں حلول کرنا یا دیگر اشیا کے ساتھ متحد ہونا

یا اسکا جملہ مخلوقات میں غموں اور پیرو مرشد میں خصوصاً علول کرنا اور جملہ اشیاء کے ساتھ متحد ہونا بالکل غیر معقول ہوگا۔

نویں صفت { حق تعالیٰ کا انتہہ سے محسوس نہ ہونا۔ اور حق تعالیٰ کا انتہہ سے مطلق
محسوس ہونا باطل ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اس لیے کہ جو چیز انتہہ سے محسوس ہوتی ہے
اوس (چیز) کے لیے جہت۔ صورت۔ شکل۔ مکان اور دیگر لوازم جسم کا ثابت ہونا ضروری ہے
پس اگر واجب الوجود کا انتہہ سے محسوس ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا جسم یا جسمانی ہونا لازم آئیگا
جس کا باطل ہونا معلوم ہو چکا ہے۔ بلکہ اس مطلب کی بدیہی ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں اس لیے کہ ہر ایک
حاصل کے نزدیک جو چیز کہ جسم و جسمانی نہ ہو اور اوس کا کسی جہت یا مکان میں فرض کرنا باطل تو
اور وہ مقابلہ اور محاذات کے ساتھ بھی موصوف نہ ہو سکتی ہو اور اس کا انتہہ سے مرعی اور محسوس ہونا
محال اور بے معنی ہے اور جو شخص کہ ایسے بدیہی حکم کا انکار کرے اوس کا فرقہ سوفسطائیتہ میں شمار کرنا
بہر حال مناسب ہو گا چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ۔

لا تذکرہ الا بصار و هوید راء الا بصار کہ آنکھیں اور سکا ادراک نہیں کرتیں اور وہ آنکھوں کا ادراک کرتا ہے
اس آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کا آنکھ سے ادراک نہیں ہو سکتا اس لیے کہ لفظ ادراک کا بصر
کے ساتھ مقرون ہونا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ آنکھ سے محسوس نہیں ہو سکتا اس لیے کہ لفظ
مذکور جب کسی حاستہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو وہی معنی استفادہ ہوتے ہیں جنکے لیے کہ وہ حاستہ
آکھ ہوتا ہے پس جبکہ اس کا آکھ سماعت سے مقرون ہونا فرض کیا جائیگا تو اس سے سماعت بھی
مفہوم ہوگی مثلاً اٹھا جائے اد رکت باذنی یا اد رکتہ بلفی یا اد رکتہ بالفی تو ان سب
صور تون میں یہی معنی مفہوم ہونگے کہ میں نے اپنے کان سے سنا اور او سکا اپنے منہ سے فرہ چکھا
اور او سکا انہی ناک سے سونگھا۔ پس اسی طرح لفظ اد رکتہ ببصری کے بھی یہی معنی ہونگے کہ میں نے
او سکو اپنی آنکھ سے دیکھا۔ پس آیت شریفہ کا حاصل یہ ہوگا کہ آنکھیں او سکا نہیں دیکھ سکتیں اور وہ
آنکھوں کو دیکھتا ہے۔ اور چونکہ آیت شریفہ میں لفظ بصار بمع ہے اور او سپر الف لام داخل ہے لہذا

باتفاق اہل زبان منید عموم و استغرق ہوگا اور اس مطلب پر تشنہ کا صحیح ہونا اور اہل عرف کا شاہد ہونا کافی ہے اس لیے کہ اہل عرف اس شخص کی تکذیب کرتے ہیں جو ایسے کلام کے ساتھ گویا ہو جو جمع معرب باللام کے کسی حکم کو متضمن ہو اور باوجود اسکے وہ (حکم) بعض افراد میں جاری نہ ہوتا ہو۔ اور علامہ تفتازانی جو اہل عربیت میں حد درجہ کے معتبر شخص مانتے ہیں فرماتے ہیں کہ

کون الجمع المعروف باللام فی النفی لعموم السلب
هو الشائع والاستعمال حتی یوجد مع کثرته
فی التذیل الا بهذا المعنی وهو اللائق
بهذا المقام علی ما لا یخفی۔

جمع معرف باللام کا صورت نفی میں عموم سلب کے لیے ہونا شائع ہے تاہم قرآن مجید میں کوئی معرف باللام ایسا موجود نہیں ہے جو عموم کے لیے نہ ہو اور اس مقام پر بھی عموم ہی کامر اور لیسرا اور ہی جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

اور اسی طرح ظاہر نفی جو کسی خاص زمانہ کے ساتھ مخصوص و مقید نہیں ہے اسکا بعض اوقات معینہ کے ساتھ مقید و مخصوص کرنا بھی بے وجہ ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ آیہ شریفہ اکثر صحابہ اور حضرات ائمہ ظاہرین علیہم السلام نے بھی عموم ہی کو سمجھا ہے چنانچہ مخالفین نے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ۔

لما بلغ عائشة ان کعبا قال ان محمدا رائي
ربه انكرت وقالت قفت شعري مما قلت
فی حدیثك ان محمدا رائي ربه ثلث من
حدث بهن فقد اعظم علی الله الفرية
قال ان الله تعالی لا تدركه الابصار الخ۔

جب انکو کعب کا یہ قول پونچھا کہ حضرت رسول خدا اپنے پروردگار کو دیکھتا ہے تو وہ ناخوش ہوئیں اور فرمایا کہ تیرے اس بیان سے میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے جس شخص نے کہ تم میری اس مطلب کو بیان کیا ہو دشمنی تو علی بہشت افترا کیا حتیٰ تعالیٰ فرماتا ہو کہ لا تدركه الابصار الخ۔

اور مخالفین نے اسی مضمون کو ابن عباس سے بھی نقل کیا ہے اور صدوق علیہ الرحمہ کی کتاب التوحید صفوان بن یحییٰ سے منقول ہے کہ مجھے ابوقرہ (محدث) نے یہ فرمائش کی کہ میں انکو حضرت امام علی علیہ السلام کی خدمت میں لیجاؤں پس میں نے حضرت سے اجازت چاہی اور آپ نے اجازت دی تو ابوقرہ نے حاضر ہو کر حضرت سے حلال و حرام اور دیگر احکام کو دریافت کیا تاہم انکو انہوں نے

توحید کے متعلق بھی سوال کیا پس ابو قمر نے عرض کیا کہ ہم نے اس مضمون کو روایت کیا ہے کہ جو کچھ
 فی روایت اور کلام کو دو شخصوں کے درمیان تقسیم کر دیا ہے پس اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے
 کلام کو اور حضرت محمدؐ کے لیے ویت کو تقسیم کیا ہے یہی حضرت امام رضاؑ نے ارشاد فرمایا تو چہر
 دہس کو خدا کی طرف سے یہ خبر کس شخص نے پونچائی ہے کہ ابصار او سکا ادراک نہیں کرتیں اور وہ
 ابصار کا ادراک کرتا ہے اور یہ کہ لوگ علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے اور یہ کہ اس کے مثل کوئی چیز نہیں
 آیا ان چیزوں کو حضرت محمدؐ نے نہیں بیان کیا اس (ابو قمر) نے عرض کیا کہ بیشک حضرت ہی
 بیان کیا ہے پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ یہ وہ شخص کیسا ہو گا جو تمام لوگوں کو خبر دے کہ میں خدا کے
 پاس سے آیا ہوں اور حکم خدا کی طرف دعوت کرتا ہوں اور بیان کرے کہ ابصار او سکا احاطہ
 نہیں کرتیں اور لوگ اپنے علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے اور یہ کہ اس کے مثل کوئی شے نہیں ہے بعد ازاں
 بیان کرے کہ میں نے اس کو اپنی آنکھ سے دیکھا ہے اور علم سے اس کا احاطہ کیا ہے اور وہ بشر کی صورت
 رکھتا ہے آیا زندیق لوگ اس امر سے شرم نہیں کرتے کہ حضرت پر عیب لگاتے ہیں کہ وہ ایک دفعہ
 تو خدا کی نسبت ایک شے کی خبر دیتے ہیں بعد ازاں اس خبر کے خلاف کو بھی خود ہی بیان کرتے ہیں
 اور کتاب مذکور میں ابو ہاشم جعفری بھی منقول ہے کہ میں نے حضرت ابو جعفر سے قول باری تعالیٰ
 لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار کی تفسیر دریافت کی تو حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اے
 ابو ہاشم آنکھوں کی بینائی سے دلوں کے اوہام کہیں زائد باریک اور دقیق ہیں تم کہیں سند اور ہند اور ان
 شہروں کا اپنے اوہام سے ادراک کر لیتے ہو جنہیں تم داخل نہیں ہوئے اور ان کو تم نے اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا
 پس جبکہ حق تعالیٰ کا دلوں کے اوہام بھی ادراک نہیں کر سکتے تو آنکھوں کی بینائی او سکا ادراک کیونکر کر سکتی
 اور بعض مخالفین نے آیہ شریفہ سے نفی رویت پر وجہ مذکور استدلال کرنے کی کئی جواب دیتے ہیں -
 (۱) یہ کہ ادراک سے وہ رویت مراد ہے جو شے مرئی کے اطراف و جوانب پر محیط ہو اس لیے کہ ادراک کے
 حقیقی معنی ہیں پونہچ جانا جس پر قول باری تعالیٰ وانا لمدركون جس کے معنی ہیں انا ملحقون (۲) ہم
 ملحق ہونے والے ہیں) اور قول اہل زبان ادركت الثمرة جس کے معنی ہیں وصلت الی حد النضج

(شریختہ ہونے کی حد تک پہنچ گیا) اور لفظ ادراک الغلام جس کے معنی ہیں بلغ الغلام (غلام پہنچ گیا) شاہد ہیں بعد ازان وہ (ادراک) رویت محیطہ کی طرف نقل کر لیا گیا اس لیے کہ وہ (رویت محیطہ) حقیقت مذکورہ سے اقرب ہے اور چونکہ رویت مطلقہ سے رویت محیطہ خاص ہے لہذا اس (رویت محیطہ) کے نفی سے رویت مطلقہ کی نفی لازم نہ آتیگی اور یہ جواب کئی وجہوں سے مخدوش ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اس مقام پر فقط اس ادراک میں کلام ہے جو بصر کے ساتھ مقید ہے یعنی ادراک بصری پس اگر مطلق ادراک کا وصول کے لیے موضوع ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ادراک مقید کا بھی اسی معنی کے لیے موضوع ہونا لازم نہ آئیگا۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ اگر یہ امر بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ایک تقدیر پر ادراک کے معنی موضوع کا وصول ہی ہیں لیکن یہ امر قابل تسلیم نہیں ہے کہ ادراک بصری میں معنی متحقق نہیں ہوتے پس یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ادراک بصری میں اس کا استعمال کرنا مجاز ہے اور باقی مقامات پر حقیقت ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر یہ امر بھی تسلیم کر لیا جائے کہ معنی وصول کا ادراک بصری میں استعمال کرنا مجاز ہے لیکن یہ کہنا کہ پھر (وہ لفظ ادراک) رویت محیطہ کی طرف نقل کر لیا گیا قابل تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ ادراک بصری میں تمام اطراف سے احاطہ کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ حضرت عائشہ اور بن عباس سے جو روایت منقول ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیہ شریفہ میں رویت مطلقہ ہی مراد ہے پس آیہ شریفہ سے نفی رویت پر استدلال کرنا باطل ہے ہوگا اور اس میں کج بحثی کرنے کی گنجائش نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ لفظ مذکر کہ الابصار موجبہ کلیہ ہے پس جبکہ اوپر حرف نفی داخل کیا گیا تو اس (حرف نفی) فی موجبہ کلیہ کو رفع کر دیا اور موجبہ کلیہ کا رفع سالبہ جزئیہ ہوتا ہے بنا علیہ آیہ شریفہ میں دو احتمال ہونگے۔
اول۔ نفی کمال کی طرف منسوب ہونا یا یہ معنی کہ اولاً دخول نفی کا لحاظ کیا جائے بعد ازان اوپر ورود عموم کا لحاظ کیا جائے اس صورت میں لفظ مذکور سالبہ کلیہ قرار پائیگا اور مراد یہ ہوگی کہ کئی بصر اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔

دوم۔ کل کی طرف اسناد فرض کیجائے اور اوپر نفی وارد ہو یا بن معنی کہ اولاً عموم کا لفظ لکھا جائے
بعد ازان اوپر نفی وارد کی جائے۔ اس تقدیر پر آیہ شریفہ کا تکرار کہ ابصار سالبہ جزئیہ قرار
پائے گا پس جبکہ آیہ شریفہ میں دوسرا احتمال بھی موجود ہے تو اس سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔
اور یہ جواب ضعیف ہے اس لیے کہ احتمال اول کا شائع اور راجح ہونا مذکور ہو چکا ہے لہذا آیہ شریفہ میں
دوسرے احتمال کا بدون قرینہ صاف مراد لینا درست نہ ہوگا۔

(۳) یہ کہ آیہ شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ابصار او سکون میں دیکھتے اور س سے امر
لازم نہیں آتا کہ مبصرین بھی او سکونہ دیکھیں گے اس لیے کہ آیہ شریفہ میں ممکن ہے کہ رویت ابصار کی
نفی سے اس امر کی نفی مراد ہو کہ وہ آنکھ سے باعتبار مواجہ اور انطباع کے محسوس ہو اور یہ جواب بھی
ضعیف ہے اس لیے کہ آیہ شریفہ میں حق تعالیٰ نے اس امر کو بیان فرمایا ہے کہ او کی مقدس ذات
آثار حدوث و امکان سے منزہ ہے جیسے جسم ہونا اور چیز میں موجود ہونا اس صغوت میں فطر ویت
ابصار کی نفی پر اختصار کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ جس طرح ابصار سے محسوس ہونا علامت حدوث و امکان
ہی اسی طرح مبصرین کے لیے محسوس ہونا بھی صفت حدوث و امکان ہے اور ان دونوں صغوتوں میں
فرق کرنا اصل مقصود کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے آیہ شریفہ میں ابصار سے
محسوس نہ ہونے کو مقام مع میں ذکر فرمایا ہے۔ پس جس صفت کا معدوم ہونا داخل مع ہوگا ضرور ہے
کہ او کا موجود ہونا موجب نقص ہو اور چونکہ حق تعالیٰ کی مقدس ذات کا ہر ایک نقص سے منزہ ہونا
لازم ہے لہذا اور اک بصر سے بھی او کا منزہ ہونا لازم ہوگا۔ اور اس تقریر پر بعض لوگوں نے یہ اعتراض
کیا ہے کہ اس بیان سے مذہب اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت
ممتنع نہیں ہے اس لیے کہ اگر خدا کی رویت ممتنع ہوتی تو اس کے معدوم ہونے کی وجہ سے مع حاصل نہ ہوتی
کیونکہ جس چیز کے ساتھ حق تعالیٰ کا موصوف ہونا صحیح نہیں ہے اس کے معدوم ہونے کی قسم کی مع
حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ عدم رویت کے ساتھ مع اسی وقت معقول ہوگی جبکہ او کی رویت جائز ہو اور
باوجود اس کے وہ باعتبار انہ کمال عزت اور حجاب کبریائی کے محسوس اور مرنے نہ ہو سکتا ہو اور یہ اعتراض

نہایت مہمل اور رکیک ہی جسکا کسی علمی کتاب میں وارد کرنا مناسب نہیں ہے اس لیے کہ اس قول کی بنا پر لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کا جملہ صفات سلبیہ کے ساتھ موصوف ہونا جائز ہو جیسے اسکا مکانی۔ زمانی۔ ذو جہتہ اور متخیز ہونا وغیرہ اس لیے کہ اعتراض مذکور کی بنا پر حق تعالیٰ کا صفات مذکورہ کے معنی ہونیکے ساتھ وصف کرنا اسی وقت معقول ہوگا جبکہ اسکا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہو۔ اور اسی طرح آیہ شریفہ لن توانی ہی رویت باری تعالیٰ کے منفع ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ کلمہ لن باتفاق علماء نفی مستقبل کے لیے استعمال کیا جاتا ہے پس اگر اسکا تائبہ نفی میں حقیقت ہونا تسلیم کر لیا جائے جسکی علامہ زحشری نے تصریح فرمائی ہے تو ہمارا مطلوب بدون اشکال ثابت ہو جائیگا کیونکہ آیہ شریفہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خطاب کیا گیا ہے پس جبکہ رویت واجب تعالیٰ کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نسبت ہمیشہ کے لیے منفی ہونا تسلیم کر لیا جائے تو باقی لوگوں کی نسبت بدرجہ اولیٰ اس کے منفی ہونیکا تسلیم کرنا لازم ہوگا اس لیے کہ کوئی شخص اس امر کا قائل نہیں ہے کہ رویت واجب تعالیٰ کا منفع ہونا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر کلمہ مذکورہ (لن) کا محض تاکید نفی میں حقیقت ہونا تسلیم کیا جائے تو اس مقام پر اسکا تائبہ نفی پر محمول کرنا معین ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی خصوصاً جبکہ بہت سی دلیلین اسکی تائید کے لیے موجود ہیں خصوصاً اس باب میں حضرات ائمہ اطہار سے جو اخبار منقول ہیں وہ حد تو اترے ہی بالاتر ہیں۔ اس مقام پر بعض اخبار کا تبرکاً اور تینا وارد کرنا مناسب ہے اور وہ کئی ہیں۔

پہلی خبر جناب صدوق علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب امالی میں حضرت امام محمد باقر سے نقل کیا ہے کہ ایک مرد خارجی حضرت کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ اے ابو جعفر تم کس چیز کی عبادت کرتے ہو حضرت نے ارشاد فرمایا کہ ہم خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ اس نے کہا کہ آیا آپ نے خدا کو دیکھا ہے۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لم ترہ العیون بمشاہدۃ العیاز و رأیتہ [اوسکو آنکھوں نے نہیں دیکھا لکن دلوں نے اوسکو حقیقتاً القلوب بحقائق الایمان لا یعرف بالقبول] ایمان کے ساتھ محسوس کیا ہے وہ قیاس اور حواس کے

ولایدرک بالحواس ولا يشبه بالناس [ذریعہ سے ادراک نہیں کیا جاتا اور وہ لوگوں سے مشابہت
موصوف بالآیات معروف بالعلاجات] نہیں کہتا۔ وہ آیات علامات کی پوجا کرتا ہے۔ انتہی بلندی۔
دوسری خبر جناب صدوق علیہ الرحمہ نے امالی میں عیسیٰ بن فضل سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ
میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے سوال کیا کہ آیا قیامت کے دن حق تعالیٰ کی
رویت ہوگی یا نہیں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً کبیراً [خدا اس سے منزہ اور برتر ہے۔ اے عیسیٰ بن فضل
یا بن الفضل ان کا بصارت نہ رکھنا] ابصار فقط اوسی چیز کا ادراک کرتی ہیں جس کے لیے
مالہ لون وکفیة واللہ خالق الالوان [کوئی رنگ اور کیفیت ہوتی ہے اور حق تعالیٰ نے
والکفیة الخ ہر ایک رنگ اور کیفیت کو پیدا کیا ہے۔ انتہی بلندی۔

تیسری خبر صدوق علیہ الرحمہ نے امالی میں ابراہیم کرخی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں
کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں عرض کیا کہ ایک شخص نے اپنے
پروردگار کو خواب میں دیکھا ہے پس یہ کیا چیز ہے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ذاك رجل لا دين له ان الله تبارك [یہ شخص بے دین ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے نہ بیداری میں
وتعالى لا يروى في البقظة ولا في المنام] مرقی ہو گیا ہے نہ خواب میں نہ دنیا میں نہ آخرت
ولا في الدنيا ولا في الآخرة۔ میں۔ انتہی بلندی۔

چوتھی خبر احتجاج طبرسی میں یونس بن ذبیان سے منقول ہے کہ ایک شخص حضرت امام جعفر صادق
کی خدمت مبارک میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آیا آپ نے حق تعالیٰ کو اپنی عبادت کے
وقت دیکھا ہے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ما كنت اعمد شيئاً لماراة۔ [میں ایسی شے کی عبادت کر رہا ہوں کہ میں نے دیکھا
اوس نے عرض کیا کہ آپ نے اوس کو کیونکر دیکھا ہے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔
لصخرة الا بصار مشاهدق العیان لکن] اوس کو ابصار نے مشاہدہ عیان نہیں دیکھا لکن

رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ لَا يَدْرِي
بِالْحَوَاسِّ وَلَا يَفَاسُ بِالنَّاسِ مَعْرُوفٌ
بِغَيْرِ تَشْبِيهِ - [محسوس نہیں ہوتا اور لوگوں پر اس کا قیاس نہیں
ہو سکتا وہ بغیر تشبیہ کے معروف ہے۔]

پانچویں خبر - ثقۃ الاسلام نے کافی میں یعقوب بن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ میں نے
حضرت امام حسن عسکری علیہ السلام سے ایک عریضہ میں یہ سوال کیا کہ بندہ اپنے پروردگار کی
عبادت کیونکر کرے حالانکہ وہ اسکو دیکھتا نہیں پس حضرت نے اپنی توفیق میں تحریر فرمایا کہ۔

يَا أَيُّهَا يُوْسُفُ جَلَّ سَيِّدِي وَصَوْلَاتِي [اے ابویوسف برتر اور بزرگ ہے میرا سید و آقا اور
وَالْمَنْعَمُ عَلَيَّ وَعَلَى آبَائِي أَنْ يَرَى -] مجھ پر اور میری آباء پر انعام کر نیوالا اس امر سے کہ وہ مرنے ہو۔

چھٹی خبر - ثقۃ الاسلام نے محمد بن عبید سے نقل کیا ہے وہ (محمد بن عبید) کہتے ہیں کہ
میں نے حضرت امام علی رضاؑ کی خدمت میں ایک عریضہ ارسال کیا جس میں میں نے
حضرتؑ سے وصیت واجب تعالیٰ اور اس امر کا سوال کیا تھا جسکو عامہ اور خاصہ نے
روایت کیا ہے اور حضرتؑ سے دریافت کیا تھا کہ اس مطلب کی میرے لیے شرح
فرمائیں پس حضرتؑ نے اپنے خط مبارک سے تحریر فرمایا کہ۔

اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لَا تَمْلَعُ بَيْنَهُمْ أَنْ الْمَعْرِفَةُ
مِنْ جِهَةِ الرُّوْيَةِ ضَرْوِيَّةٌ فَذَا جَازَ
أَنْ يَرَى اللَّهَ بِالْعَيْنِ وَقَعَتْ الْمَعْرِفَةُ
ضَرْوَةً لَمْ يَحْلُ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ مَرَانٌ
تَكُونُ إِيْمَانًا أَوَّلِيَّةً بِإِيْمَانٍ فَإِنْ كَانَتْ
تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ مِنْ جِهَةِ الرُّوْيَةِ إِيْمَانًا
فَالْمَعْرِفَةُ الَّتِي فِي دَارِ الدُّنْيَا مِنْ جِهَةِ الْاِكْتِسَابِ
لَيْسَتْ بِإِيْمَانٍ لَأَنَّهَا ضَرْوَةٌ فَلَا يَكُونُ فِي الدُّنْيَا
تَمَامُ لَوْ كُنْ فِي اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ جہت وصیت
جو معرفت حاصل ہوتی ہے وہ ضروری ہے پس جبکہ
حق تعالیٰ کا انکشاف سے مرنے ہونا جائز ہوا تو معرفت کا
حاصل ہونا ضروری ہو گا پس یہ معرفت دو حال سے
خالی نہ ہوگی یا یہ کہ وہ ایمان ہوگی یا ایمان نہ ہوگی پس اگر
یہ معرفت (جسکا بذریعہ رویت حاصل ہونا مفروض ہے)
ایمان ہوگی تو ضرور ہو کہ جو معرفت دُنیا میں جہت اکتساب سے
حاصل ہوتی ہے وہ ایمان نہ ہو سکتی کہ وہ اسکی ضد ہے پس دُنیا میں

مؤمن لا تهم لم يروا الله عز ذكره وان لم يكن تلك المعرفة من جهة الروية ايماناً لم يخل هذا المعرفة التي من جهة الاكتساب ان تزول ولا تزول في المعاد فهذا دليل على ان الله تعالى لا يري بالعين اذا العين تؤدي الى ما وصفناه -

اور صدوق عليه الرحمہ نے کتاب التوحید میں ابوبصیر سے نقل کیا ہے وہ (ابوبصیر) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے عرض کیا کہ آیا قیامت کے دن حق تعالیٰ کو مومنین و یکمین گے یا نہیں۔ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

لعمرو قد راؤہ قبل يوم القيامة فقلت متى قال حين قال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال وان المومنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة الست تراہ فی وقتك هذا قال ابوبصير فاحش بهذا عنك فقال لا فانك اذا حدثت به فانك مكرج اهل بمعنى ما نقوله ثم قد ران ذلك تشبيه كفر وليست الروية بالقلب كالروية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون والمحمدون -

ہاں درود او سکور قیامت سے پہلے بھی دیکھ چکے ہیں میں نے عرض کیا کہ کس زمانہ میں دیکھ چکے ہیں حضرت نے ارشاد فرمایا جبکہ حق تعالیٰ نے فرمایا تھا کہ آیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں۔ او نہوں نے کہا تھا بیشک (تو ہمارا پروردگار ہی) بعد ازاں حضرت نے تھوڑی سی دیر تک سکوت فرما کر ارشاد فرمایا کہ مومنین او سکور قیامت سے پہلے دنیا میں بھی دیکھتے ہیں۔ آیا تم او سکور وقت نہیں دیکھتے ہو۔ ابوبصیر کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا میں آپ خدا ہوں آیا اس مطلب کو آپ کی طرف سے روایت کروں حضرت نے ارشاد فرمایا نہیں۔ اس لیے کہ جب تم اس مطلب کی روایت کرو گے تو جو لوگ اس کی معنی کو نہیں جانتے وہ خیال کریں گے کہ یہ تشبیہ اور کفر ہے۔ اور دل کی روایت مثل انکسہ کی روایت کی نہیں ہے۔ حق تعالیٰ ان کی چیزوں سے منزہ اور برتر ہے جس کو ان تشبیہ اور محذو لوگ بیان کرتے ہیں۔

اور جناب صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں عاصم بن حمید سے نقل فرمایا ہے وہ (عاصم بن حمید) کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں اون روایتوں کا تذکرہ کیا جو ریت باری تعالیٰ کے متعلق نقل کی جاتی ہیں پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

الشمس جزء من سبعین جزءاً من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعین جزءاً من نور العرش والعرش جزء من سبعین جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعین جزءاً من نور السناد فان كانوا صَادِقِينَ فليملأوا عینهم من الشمس ليس دونها سحاب۔

آفتاب نور کرسی کے ستر جزوؤں میں ایک جزو کے برابر ہے اور کرسی نور عرش کے ستر جزوؤں میں سے ایک جزو کے برابر ہے اور عرش نور حجاب کے ستر جزوؤں میں سے ایک جزو کے برابر ہے اور حجاب نور ستر کے ستر جزوؤں میں سے ایک جزو کے برابر ہے پس اگر یہ لوگ سچے ہیں تو انکو چاہیے کہ آفتاب کو آنکھیں بھر کر دیکھیں جبکہ اوس کے سامنے ابر نہ ہو۔

اور محاسن برقی میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ ایک یہودی نے حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے عرض کیا کہ اے علی آیا آپ نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے۔ پس حضرت نے ارشاد فرمایا کہ۔

ما كنت بالذي اعبد المآلما را۔

ثم قال لمرّة العيون في مشاهدة الا بصار غير اني الايمان بالغيب بين عقد القلوب۔

میں ایسے معبود کی عبادت نہیں کرتا جس کو نہ دیکھتا ہوں بعد ازاں حضرت نے فرمایا کہ اس کو آنکھوں نے مشاہدۃ البصار میں نہیں دیکھا بلکہ دلوں کے عقائد میں ایمان بالغیب موجود ہے۔

اور بحار الانوار میں ہشام سے نقل کیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کی خدمت میں حاضر تھا کہ حضرت کے پاس معاویہ ابن وہب اور عبد الملک ابن اعین وارد ہوئے پس معاویہ ابن وہب نے حضرت سے عرض کیا کہ اے فرزند رسول آپ اوس خبر کے بارہ میں کیا فرماتے ہیں جس میں منقول ہے کہ حضرت نے اپنے پروردگار کو دیکھا تھا اور کس صوٹ کے

دیکھا تھا۔ اور اس حدیث کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں جس میں نقل کیا گیا ہے کہ منین
اپنے پروردگار کو بہشت میں دیکھیں گے وہ اسکو کس صوت پر دیکھیں گے پس حضرتؑ نے
تبسم کیا اور ارشاد فرمایا کہ۔

يَا مَعُودِيَّةُ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ يَأْتِي عَلَيْهِ سَبْعُونَ
سَنَةً أَوْ ثَمَانُونَ سَنَةً لِيَعِيشَ فِي مَلَكَ اللَّهِ
وَيَأْكُلُ مِنْ نَعْمَةٍ ثُمَّ لَا يَعْرِفُ أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ مَقْرَنَةٌ
ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا مَعُودِيَّةُ إِنَّ مُحَمَّدًا
لَمْ يَرِ الْبَرُّ تَبَارَكَ وَلَتَعَالَى بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ
وَأَنَّ الرُّوْيَةَ عَلَى وَجْهِينِ رُوْيَةُ الْقَلْبِ
وَرُوْيَةُ الْبَصَرِ فَمَنْ عَنِ بَرُوْيَةِ الْقَلْبِ هُوَ
مُصِيبٌ وَمَنْ عَنِ بَرُوْيَةِ الْبَصَرِ فَقَدْ كَفَرَ
بِاللَّهِ وَبِآيَاتِهِ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ شِبْهِ
اللَّهِ بِمَخْلُوقِهِ فَقَدْ كَفَرَ۔

اے معاویہ مرد کے لیے یہ امر کس قدر قبیح ہے کہ اسکا
بسن شر یا اسی برس کا ہو جائے اور وہ ملک خدا میں
زندگی بسر کرے اور اسکی نعمتیں کماے پھر حق تعالیٰ کو
اچھی طرح نہ پہچانے۔ بعد ازاں حضرتؑ نے ارشاد فرمایا
کہ اے معاویہ حضرتؑ نے اپنے پروردگار کو آنکھوں سے
مشاہدہ نہیں کیا تھا اور روت کی دو قسمیں ہیں۔ روتِ قلب
اور روتِ بصر (آنکھ) پس جس شخص نے کہ روتِ قلب کے
مرد لیا ہو وہ مصیب ہے اور جس شخص نے روتِ بصر کو مراد لیا
وہ خدا اور اسکی نشانیں کو سنا نہ کافر ہوا اسکی کہ رسول خداؐ نے
فرمایا کہ جس شخص نے خدا اسکی مخلوق پر تشبیہ ہی وہ کافر ہوا۔
اور مجھے میرے پدر پر زگواری نے اور ان سے اونکو پر زگواری
نے اور انسی امام حسینؑ نے بیان فرمایا ہے کہ کسی شخص نے
حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے سوال کیا کہ اے برادر
رسول خدا آیا آپ نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے حضرتؑ نے ارشاد
فرمایا کہ میں اسکی عبادت کیونکر کر سکتا ہوں جبکہ میں نے دیکھا
اسکو آنکھوں نے بمشاہدۃ عیان نہیں دیکھا لکن میں نے اسکو
حقائق ایمان کے ساتھ دیکھا ہے اور جبکہ میں نے اپنے پروردگار کو
سویکھے۔ خدا کا مخلوق ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ ہر وہ چیز جو

وَلَقَدْ حَدَّثَنِي ابْنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحُسَيْنِ
بْنِ عَلِيٍّ قَالَ سَأَلَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فَقِيلَ يَا أَخَا رَسُولِ اللَّهِ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ
فَقَالَ وَكَيْفَ أَعْبُدُ مَنْ لَمْ أَرَهُ لِمُتَوَدِّهِ الْعَيْنُ
بِمُشَاهَدَةِ الْعَيَانِ وَلَكِنْ رَأَيْتُهُ الْقَلُوبِ
بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ - وَإِذَا كَانَ الْمُؤْمِنُ يَرَى
رَبَّهُ بِمُشَاهَدَةِ الْبَصَرِ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ جَازَ
عَلَيْهِ الْبَصَرُ وَالرُّوْيَةُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَلَا يَدْرِي لِمَخْلُوقٍ

من الخالق فقد جعلته اذا محدثا
مخلوقا ومن شبهه بمخلقه فقد
اتخذ مع الله شريكا ويلهم
اولم يسمعوا ليقول الله تعالى
لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف
الخبير۔

وقوله لن تراني ولكن الظلال الجبل
فان استقر مكانه فسوف
تراني فلما تجلى ربه للجبل
جعل له دكا وانما طلع من نورة
على الجبل كضوء يخرج من سم
الخطا فكد كدت الارض
وضعت الجبال فخرموس
صعقا اي ميتا فلما افاق
ورثه عليه روحه قال سبحانه
تبت اليك من قول من زعم
انك تری ورجعت الى معرفتي
بك ان الابصار لا تدركك
وانا اول المومنين
واول المقرين بانك تری

روست بظن ہی وہ مخلوق ہی اور مخلوق کی لیے خالق کا ہونا
ضروری ہے پس اس صوت میں حق تعالیٰ کا حادث اور مخلوق
ہونا لازم آئیگا اور جو شخص کہ حق تعالیٰ کو اسکی مخلوق کے
ساتہ تشبیہ دیتا ہے وہ خدا کے ساتھ شریک قرار دیتا ہے
وآے ہوان لوگون پر آیا و انہون نے باری تعالیٰ کا یہ قول
نہیں سنا کہ البصار او سکا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ
البصار کا ادراک کرتا ہے اور وہ لطیف و خبیر ہے۔

اور اسی طرح انہون نے باری تعالیٰ کے اس قول کو نہیں سنا
کہ مجھ کو تم ہرگز نہیں دیکھ سکتے لکن پہاڑ کی طرف نظر کرو
پس اگر وہ اپنی جگہ پر مستقر ہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے پس
جبکہ پہاڑ کے لیے اوسکا پروردگار ظاہر ہوا تو اوس کو
پارہ پارہ کر دیا حالانکہ پہاڑ پر اوسکے نور سے اوسی قدر
طالع ہوا تھا جس قدر کہ سوئی کے ناکہ سے روشنی خارج
ہوتی ہے۔ پس زمین متزلزل ہو گئی تھی اور پہاڑ زمین
ہو گئے تھے۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام مردہ ہو کر
زمین پر گر گئے تھے۔ پس جبکہ انہون نے افاقہ پایا او
اوپر اٹکی فرج واپس کی گئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے
عرض کیا کہ تو ہر ایک نقصان ہی منترہ ہی میں تیری طرف
اون لوگون کی قول سے توبہ کرتا ہوں جنہون نے گمان کیا ہی کہ
تو کھلائی دیکھتا ہی اور میں اتیری معرفت کی طرف جمع کی
کہ البصار تیرا ادراک نہیں کر سکتیں اور میں اول مومنین ہوں

ولا تترى وانت بالمنظر الاعلى -

ثم قال عليه السلام ان افضل
الفرائض واجبها على الانسان
معرفة الرب والاقرار به بالعبودية
وحدا المعرفة ان يعرف الله لا اله
غيره ولا شبيه له ولا نظير -

وان يعرف الله قدليم مثبت موجود
غير فقيد موصوف من غير شبيه
ولا معطل ليس كمثله شئ وهو
السميع البصير - وبعد معرفة الرسول
والشهادة بالنبوة وادنى معرفة الرسول

الاقرار بنبوته وان ما اتى به من
كتاب واعرفه فذلك من الله
عز وجل - وبعد معرفة الامام الذي
به نال تبعته وصفته واسم في حال

العسر والبسر وادنى معرفة الامام انه
عبد النبي الا درجۃ النبوة ووارثه و
ان طاعته طاعة الله وطاعة رسول

الله والتسليم له في كل امر الود اليه
والاضد بقوله ويعلم ان الامام بعد رسول
الله علي ابن طالب وبعد الحسن ثم الحسين

اور میں پہلا وہ شخص ہوں جو اس امر کا اقرار کرے کہ تو دیکھتا ہوں اور دیکھتا
نہیں ایکسا - بعد ازان حضرت فرشتہ فرمایا کہ تمام فرائض میں
افضل اور واجب تر انسان پر پروردگار کی معرفت اور اس کی
عبودیت کا اقرار ہے - اور حد معرفت یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی
معبود نہیں ہے اور اس کے لیے کوئی شئیہ و نظیر نہیں ہے
اور یہ کہ وہ قدیم اور موجود ہے اور بغیر شئیہ کی موصوف ہے -

اور یہ کہ وہ معطل نہیں ہے - کوئی شئیہ اس کی مثل نہیں ہے - اور وہ
سمیع و بصیر ہے - اور معرفت خدا کے بعد (افضل فرائض)
معرفت رسول اور نبوت کی شہادت ہے اور ادنا سے معرفت
رسول یہ ہے کہ اس کی نبوت کا اقرار کرے اور یہ کہ جو کتاب یا
امر وہی آپ لیکر آئے ہیں وہ من جانب اللہ ہے اور اس کے بعد

(افضل فرائض) معرفت امام ہے جس کی ہم اقتدا کرتے ہیں -
اور یہ کہ اس کی صفات اور نام کو حالت عسر و بصر میں پہچانیں
اور ادنا سے معرفت امام یہ ہے کہ وہ درجۃ نبوت کی سوا باقی اوصاف
میں نبی کے مساوی ہیں - اور یہ کہ امام اس کی وارث ہیں -

اور یہ کہ اس کی طاعت طاعت خدا اور رسول ہے - اور یہ کہ ہر ایک
امر میں ان کا انقیاد کرنا اور ایک مشیہ امر کا اس کی ہوا کو روکنا اور
قول پر عمل کرنا لازم ہے - اور اس امر کا معلوم کرنا بھی ضروری ہے

کہ رسول خدا کے بعد حضرت علی بن ابی طالب امام ہیں اور
اس کے بعد حضرت زہرا اور اس کے بعد حسین پھر علی بن محمد بن علی
پھر عیسیٰ پھر میری فرزند موسیٰ اور اس کے بعد اس کے فرزند

ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي ثم انا ثم
بعدي موسى بن علي وبعده علي ابنه وبعده
محمد ابنه وبعده محمد بن علي ابنه وبعده علي بن الحسن
ابنه والحجة من ولد الحسن -

ثم قال يا معاوية جعلت لك هذا في هذا
فاعمل عليه فلو كنت تموت علي ما كنت
عليه لكان حالك اسوأ احوال فلا يغرنك
قول من زعم ان الله يري بالبصر -
قال وقد قالوا اعجب من هذا -

اولم ينسبوا آدم الى مكروه - اولم ينسبوا
ابراهيم الى ما نسبوه - اولم ينسبوا
داود الى ما نسبوه من حديث الطيور -
اولم ينسبوا يوسف الصديق الى ما
نسبوه من حديث زليخا - اولم ينسبوا
موسى الى ما نسبوه من القتل -
اولم ينسبوا رول الله الى ما
نسبوا احد حديث زيد - اولم ينسبوا
علي بن ابي طالب الى ما نسبوه من حديث
القطيفة انهم ارادوا بذلك توبيخ الامم
ليرجعوا على اعقابهم اعلم الله اصدارهم كما
اعلمهم تعالى الله عز ذاك علوا كبيرا -

اور او کی بعد او کی فرزند محمد اور محمد کی بعد او کی فرزند علی اور علی کی بعد
او کی فرزند حسن (عسکری) اور او کی بعد او کی فرزند حجت خدا امام
بعد از ان حضرت فرار شاد فرمایا کہ اے معاویہ میں نے تمہاری لیس اس
باب میں ایک اصل (ضابطہ) مقرر کر دی ہے جس سے تم او سے عمل کرو
اور اگر کہیں تمہارا اس عقیدہ پر انتقال ہو جائے تو تمہارا حال نہایت ہی
بر اقرار پاتا پس نکاوون لوگون کا قول فریبت دی جو کہتی ہیں کہ حق
تعالیٰ کی رویت آنکھ سے ہوگی -

حضرت فرماتی ہیں کہ ان لوگوں نے اس سے بھی زیادہ تعجب خیر باتیں
کہی ہیں - آیا انہوں نے حضرت آدم کو مکروہ امر کی طرف منسوب
نہیں کیا - آیا انہوں نے حضرت ابراہیم کو ایسی بیسی باتوں کی طرف
منسوب نہیں کیا - آیا انہوں نے حضرت داود کو قصہ پرند کی طرف
منسوب نہیں کیا - آیا انہوں نے حضرت یوسف صدیق کو حدیث
زلیخا کی طرف منسوب نہیں کیا - آیا انہوں نے حضرت موسیٰ کو
قتل کی طرف منسوب نہیں کیا - آیا انہوں نے حضرت سول خدا کو
قصہ زید کی طرف منسوب نہیں کیا - آیا انہوں نے حضرت علی
بن ابی طالب کو حدیث قطیفہ کی طرف منسوب نہیں کیا -

اور انہوں نے ان باتوں سے بیخ سلام کی اوکھاڑ ڈالنے کا ارادہ
کیا تھا تاکہ وہ اپنی پشتوں کی طرف پھر جائیں حق تعالیٰ
اون کے ابصار کو اس طرح اندھا کر دے جس طرح کہ اون کے
دلوں کو اندھا کر دیا ہے حق تعالیٰ ایسے نقائص سے کہیں نہ
وہ ترستے -

بہر حال اولہ عقلیہ و فکریہ سے حق تعالیٰ کی رویت کا دنیا و آخرت دونوں میں محال ہونا ثابت ہوا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ حکماء و حکمیں امامیہ و معتزلہ نے جن امور کو کہ شرط اطر و بیت و البصار میں ذکر کیا ہے وہ باری تعالیٰ کی نسبت متحقق نہیں ہو سکتیں اس لیے کہ وہ (شرائط) جسم و جسمانیات کے ساتھ مخصوص ہیں اور بغیر ان کے رویت کا حاصل ہونا ممکن ہے اور وہ کئی ہیں۔

(۱) مرنی (جو چیز دیکھی جاتی ہے) کارائی (دیکھنے والے) کے مقابل ہونا یا اس (مرنی) کا حکم مقابل میں موجود ہونا جیسے انسان کا اپنے چہرہ کو آئینہ میں مشاہدہ کرنا۔

(۲) رانی و مرنی میں زائد فاصلہ کا موجود نہ ہونا اور یہ شرط باختلاف حالات مختلف ہوتی ہے جیسے مرنی کا چھوٹا اور بڑا ہونا اسکے رنگ کا ہلکا و تیز ہونا رانی کی قوت بصر کا قوی و ضعیف ہونا وغیرہ۔

(۳) رانی و مرنی کا بہت نزدیک نہ ہونا اس لیے کہ اگر مثلاً مرنی کا رانی کے حاستہ بصر پر منطبق ہونا فرض کیا جائے گا تو رویت باطل ہوگی۔

(۴) مرنی کا بہت چھوٹا نہ ہونا اور یہ شرط بھی باختلاف حالات مختلف ہوتی ہے جیسے بصر کا قوی و ضعیف ہونا اور مرنی دور و نزدیک ہونا۔

(۵) رانی و مرنی کے درمیان کسی ایسے حائل کا موجود نہ ہونا جو مانع البصار ہو۔

(۶) مرنی کا کثیف ہونا۔ اسی لیے لطیف چیز مرنی نہیں ہو سکتی جیسے ہوا۔

(۷) مرنی کا روشن ہونا۔

(۸) حاستہ ادراک کا صحیح و سالم ہونا۔

(۹) ادراک مرنی کا مقصود ہونا۔ اگرچہ کسی شے کے محسوس ہونے میں قصد کا متحقق ہونا ضروری نہیں ہے لیکن یہی شبہ نہیں ہے کہ بدون قصد کے اس مرنی کا محسوس ہونا بھی لازم نہیں ہے۔

(۱۰) کسی شفاف چیز کا رانی و مرنی کے درمیان متوسط ہونا۔

(۱۱) کسی خارق عادت کا منجانب اللہ ہم نہ پوچھنا۔ اور یہ شرط اگرچہ حاستہ ادراک کے صحیح و سالم

۱۵ اس شرط کا جناب غفران مآب علی اللہ مقامہ نے عماد الاسلام میں اضافہ فرمایا ہے ۱۲

ہونے میں مندرج ہو سکتی ہے لکن اسکا علیحدہ سے شمار کرنا زائد مناسب ہے۔

پس جبکہ شرائط مذکورہ بالا میں سے کوئی شرط مفقود ہوگی تو رویت کا حاصل ہونا منتفی ہوگا بلکہ اس کے
بدیہی ہونیکا عقلا روزگار نے دعویٰ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شے کی رویت کا بغیر ان شرائط
حاصل ہونا تجویز کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ نابینا جو مشرق میں موجود ہو اس سیاہ چھوٹی جیوٹی کو اندھیری
رات میں دیکھ لے جو مغرب میں کسی سیاہ تہر پر موجود ہو اگرچہ کتنے ہی پہاڑ اور دیواریں حائل فرض کی جائیں
اور جو شخص کہ اس مطلب کا قائل ہوگا وہ ارباب غلطہ و مکابرہ کی فہرست میں مندرج ہونیکے قابل قرار پائیگا
اور جبکہ جملہ شرائط مذکورہ بالا کا مجتمع ہونا فرض کیا جائیگا تو رویت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا والا ممکن ہوگا
کہ ہمارے قریب ایسے ایسے دشمن اور بلند پہاڑ موجود ہوں جو آسمان سے باتیں کرتے ہوں اور روی زمین کو
اونہوں نے پڑ کر دیا ہو اور دوپہر کے وقت اونپر شدت سرد ہو پڑتی ہو اور باوجود اسکی ہم اونکا مشاہدہ نہ کر سکیں
اور جن لوگوں نے کہ رویت واجب تعالیٰ اور انکھ سے محسوس ہونیکو تجویز کیا ہے اونہوں نے اپنی نزدیک
اوس پرکھتی دلیلین قائم کی ہیں۔

پہلی دلیل کہ اعراض و جواہر کا مرنی ہونا معلوم ہے اسلیے کہ ہم حرکت۔ سکون۔ اجتماع۔ افتراق۔
رنگ اور سطح وغیرہ کا ادراک کرتے ہیں۔ اور اسی طرح ہم جواہر کا بھی ادراک کرتے ہیں جیسے ہم کا طول اور
عرض اور چونکہ ہر ایک جسم کا اجزاء لاتیجری اور جواہر فردہ۔ سے مرکب ہونا ثابت ہو چکا ہے اسلیے
طول و عرض کا جسم میں قائم فرض کرنا جائز نہ ہوگا اسلیے کہ اگر طول یا عرض کا ہر ایک جزو لاتیجری میں قائم
ہونا فرض کیا جائیگا تو جزو کا منقسم ہونا لازم آئیگا اور اگر ایک جزو سے زائد میں قائم ہونا فرض کیا جائیگا تو
ایک عرض کا دو محل پر قائم ہونا لازم آئیگا اور یہ امر محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحت رویت اون
دونوں (جو ہر عرض) میں مشترک ہے پس ضرور ہوا کہ صحت مذکورہ کے لیے کوئی ایسی علت موجود ہو
جو حالت وجود کے ساتھ مخصوص ہو اسلیے کہ وہ (صحت مذکورہ) وقت وجود متحقق ہوتی ہے اور وقت عدم
مفتقی ہوتی ہے۔ آئیگا اس (صحت مذکورہ) کے لیے کوئی علت بروجہ مذکور فرض نہ کیجائیگی تو ترجیح
بلامرغ لازم آئیگی اور علت مذکورہ کا جو ہر عرض میں مشترک ہونا ضروری ہوگا والا امر واحد علی علل مختلفہ کا

سبب ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہے۔ اب چونکہ جو ہر عرض میں وجود یا حدوث کے سوا کوئی اور امر مشترک نہیں ہے لہذا علت مذکورہ کا وجود یا حدوث میں منحصر ہونا ثابت ہوا۔

لکن صحت ویت کے لیے حدوث کا علت قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حدوث کی وہ وجود مراد ہوتا ہے جس میں عدم سابق کا اعتبار کیا جاتا ہے اور چونکہ عدم کا جزو علت ہونا صحیح نہیں ہے لہذا صحت ویت کے لیے فقط وجود کا علت ہونا ثابت ہوگا اور البتہ وہ (وجود) واجب تعالیٰ اور جو ہر و عرض مشترک ہے لہذا صحت ویت کی علت کا حق تعالیٰ کی مقدس ذات میں بھی متحقق ہونا ثابت ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اور یہ دلیل بالکل ضعیف ہے اس لیے کہ اگر اسکا تمام ہونا تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئیگا کہ ہر ایک موجود کا آنکھ سے محسوس ہونا صحیح ہو جیسے آواز اور بو اور ذائقہ اور نرمی اور سختی اور سردی اور گرمی وغیرہ حالانکہ کوئی عاقل ان چیزوں کے آنکھ سے محسوس ہونیکا التزام نہیں کر سکتا۔ البتہ اس مقام پر شاعرہ کی طرف سے کہہ سکتے ہیں کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھ سے محسوس نہ ہونا محض عادت حق تعالیٰ پر مبنی ہے باین معنی کہ حق تعالیٰ نے اپنی عادت کو اسی امر پر جاری کیا ہے کہ وہ چیزیں آنکھ سے محسوس نہیں ہوتیں لکن اونکا محسوس ہونا ممکن ہے۔ اور کوئی عقلی دلیل اس امر پر قائم نہیں ہوتی کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھ سے دکھلانی دینا محال قرار پائے لکن یہ التزام کہ اشیاء مذکورہ کا آنکھ سے محسوس ہونا ممکن ہے اسوقت تک معقول نہ ہوگا جب تک کہ کوئی قطعی دلیل اس امر پر قائم نہ ہو کہ ہر ایک موجود کا آنکھ سے محسوس ہونا ضروری ہے ورنہ التزام مذکور کا وہی ہونا عقلا کے نزدیک نہایت واضح ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ نے ہر ایک حالت کے لیے مخصوص چیزوں کو شرط کیا ہے اور شرط کا موجود نہ ہونا انتفاء شرط پر دلالت کرتا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ جو امر کا آنکھ سے محسوس ہونا قابل تسلیم نہیں ہے اور جو دلیل کہ اس مطلب (رویت جوہر) پر قائم کی گئی ہے وہ جسم کے اجزاء لای تجزئی سے مرکب ہونے پر موقوف ہے حالانکہ جسم کا اجزاء لای تجزئی سے مرکب ہونا باطل ہے یہی سبب ہے کہ محقق طوسی علیہ الرحمہ نے تجزید میں مذہب حکماء کو اختیار کیا ہے اور یہ کہ جز لای تجزئی باطل ہے اور اس لیے اولیٰ قطعیہ قائم کیے ہیں جس کے بعد جسم کے اجزاء لای تجزئی سے مرکب ہونا بطلان بالکل ظاہر ہو جاتا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ایک عرض کا دو محل میں قائم ہونا مطلقاً باطل نہیں ہے

بلکہ ایک عرض کا تمامہ کسی محل میں قائم ہونا پر اسی کا دوسرے محل میں تمامہ قائم ہونا باطل ہے جو مانع فیہ
 میں مراد نہیں ہے اور اگر ایک عرض کا دو محل میں مرن حیثیت مجموعہ قائم ہونا باطل نہیں ہے جو مانع فیہ
 لازم آتا ہے اس مقام پر مقدار عرضی کے باطل کرنے کی عرض سے بعض لوگوں نے یہ تقریر کی ہے کہ اگر ہم
 آسمان سے زمین تک اجزاء لا تجزئی کا مجتمع ہونا فرض کریں تو اس سے طول کی مقدار کثیر حاصل ہونا قابل
 انکار نہیں ہے اگرچہ کسی عرض کا موجود ہونا ہمارے دل میں خطور نہ کرے پس صوت مذکورہ میں نفس اجزاء
 لا تجزئی جن کا جوہر ہونا مفروض ہے طول کے ساتھ موصوف ہونگے اور طول و امتداد کا عرض ہونا باطل ہوگا
 اور اس تقریر کا جواب یہ ہے کہ وہ جزو لا تجزئی کے ثابت ہونے پر مبنی ہے حالانکہ جسم کا اجزاء لا تجزئی سے مرکب
 ہونا باطل ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے اور اس صوت میں طول کا عرض ہونا ضروری ہوگا ایسی کہ شمع کا
 مختلف شکلوں کو اختیار کرنا اور اوپر مختلف مقداروں کا وارد ہونا قابل انکار نہیں ہے اس تقدیر پر مقدار اور
 شکل کا جو جسم پر وارد ہوتے ہیں عرض ہونا ثابت ہوگا ایسی کہ اجزاء لا تجزئی کا ایک جانب سے دوسرے
 جانب منتقل ہونا اسی وقت قابل تسلیم ہوگا جبکہ جزو لا تجزئی کا ثابت ہونا تسلیم کر لیا جائے حالانکہ ہمارے
 نزدیک اس کا باطل ہونا محل شبہ نہیں ہے اور اگر جسم کا اجزاء لا تجزئی سے مرکب ہونا تسلیم کر لیا جائے تو
 کہہ سکتے ہیں کہ طول و امتداد سے اجزاء لا تجزئی کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ طول سے اجزاء مذکورہ کا نسبت
 مخصوص میں مجتمع ہو جانا مراد ہے اس صورت میں جوہر کا مرنی اور انکسار سے محسوس ہونا ثابت نہ ہوگا
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ صحت رویت کا کسی علت (موجودہ) کی طرف محتاج ہونا مسلم نہیں ہے اس لیے کہ صحت
 رویت سے امکان رویت مراد ہے اور امکان امر عدمی ہے جبکہ کسی علت کی حاجت نہیں۔ اب اگر
 اس مقام پر یہ کہا جائے کہ صحت رویت اگرچہ عدمی ہے لکن اس کا بعض اشیاء سے مخصوص ہونا کسی علت
 (موجودہ) کو ضرور متضمنی ہے تو ہم کہیں گے کہ اوصاف عدمیہ کے لیے کسی علت (موجودہ) کی ضرورت
 نہیں ہے بلکہ ان (اوصاف عدمیہ) کا امر عدمی کی طرف مستند ہونا جائز ہے اس صوت میں ان کی علت کا
 امور موجودہ میں تخصیض فرض کرنا بمعنی ہوگا اور صحت رویت کے لیے وجود کا علت قرار دینا جیسا کہ اوپر
 مذکور ہوا ہے صحیح نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ صحت رویت کا جملہ مریات و محسوسات میں متماثل فرض کرنا

مسلم نہیں ہے اس لیے کہ مثلین سے وہی دو چیزیں مراد ہوتی ہیں جنہیں سے ہر ایک کا دوسرے مقام پر قائم ہونا درست ہو حالانکہ صحت و ریت میں جو ہر دو عرض کا اس معنی سے مثل کہنا باطل ہے اس لیے کہ سوا دین جو صحت و ریت ہے اس کا جو ہر میں ثابت ہونا درست نہیں ہے کیونکہ جو ہر کا سوا دین ہو کر مرنی ہو نا ادا سوا د کا جو ہر ہو کر مرنی ہونا محال ہے اور جبکہ ایک صحت کا دوسرے صحت کے مقام پر قائم ہونا منع ہوا تو ان دونوں کا ماہیت میں مختلف ہونا ثابت ہوا پس اگر صحت و ریت سوا د کے لیے اعلیٰ علت فرض کی جائے جو صحت و ریت جو ہر کی علت کے مخالف ہو تو احکام متماثلہ میں مختلف علتوں کا فرض کرنا باطل نہ ہو گا۔ اور بعض حضرات سے تقریر مذکور پر یہ اعتراض منقول ہوا ہے کہ صحت و ریت میں دونوں مقام پر کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے البتہ صحت مذکورہ کے فربہ کرنے میں اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً سوا د کی ریت اور بیاض کی ریت کہ اس مقام پر جو اختلاف پیدا ہوا ہے وہ باعتبار سوا د اور بیاض کے پیدا ہوا ہے اور صحت و ریت کی حقیقت میں کسی قسم کا اختلاف پیدا نہیں ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ نفس صحت و ریت دونوں مقاموں پر متحد ہے اور اوسمیں جو اختلاف فرض کیا جاتا ہے وہ امور خارجیہ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور جبکہ جو ہر دو عرض دونوں میں صحت و ریت کی حقیقت کا متحد ہونا ثابت ہوا تو اوس کے لیے مختلف علتوں کا فرض کرنا باطل ہو گا۔ اور یہ اعتراض بالکل ضعیف ہے اس لیے کہ اگر نفس صحت کا دونوں مقاموں پر متحد ہو نا فرض کیا جائے تو لازم آئیگا کہ شے کا مرنی ہونا اس (شے) کے مقدور ہونیکے مماثل ہو۔ اور یہ کہ شے کے مرنی ہونے کی صحت سے اس (شے) کی مقدور ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہو اس لیے کہ تماثلین میں علت کا متحد ہونا لازم ہے پس لازم آئیگا کہ اگر کسی شے کی مرنی ہونے کی علت وجود ہو تو اس (شے) کے مقدور ہونے کی علت بھی وجود ہو ورنہ احکام متماثلہ کی علت کا مختلف ہونا اور اس سے اصل دلیل کا باطل ہونا لازم آئیگا۔

اب اگر صحت و ریت کی طرح صحت مقدوریت کی علت بھی وجود ہی فرض کیا جائیگا تو واجب ہے تعالیٰ کا مقدور ہونا لازم آئیگا اور اگر شے کے مرنی ہونے کی صحت کا اس (شے) کے مقدور ہونے کی صحت کے مخالف ہونا فرض کیا جائے حالانکہ وہ دونوں اصل صحت میں مشترک ہیں تو جائز ہو گا کہ

سواد کے مرنے کی صحت جو ہر کے مرنے کی صحت کے مخالف ہو اگرچہ وہ دونوں اصل صحت میں
 مشترک ہیں اور اسی طرح کسی شے کے مرنے کی صحت کا اوس (شے) کے معلوم ہونے کی صحت کے لپٹ
 ہونا بدیہی ہے جسکی وجہ سے معدوم کا پہلی صحت کے ساتھ موصوف نہ ہونا اور دوسری صحت کے ساتھ
 موصوف ہونا درست ہوتا ہے حالانکہ اصل صحت میں وہ دونوں (صحتیں) مشترک ہیں۔ اسی طرح کسی شے کی
 مرنے کی صحت کا اوس کے معدوم ہونے کی صحت کے مخالف ہونا معلوم ہے جسکی وجہ سے بارتیلے کا
 پہلی صحت کے ساتھ موصوف کرنا تمہارے نزدیک صحیح ہے اور دوسری صحت کے ساتھ اسکا موصوف
 کرنا کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے حالانکہ اصل صحت میں وہ دونوں (صحتیں) مشترک ہیں۔
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر وہ دونوں صحتوں کا متماثل ہونا تسلیم ہی کر لیا جائے تو یہ امر ہرگز تسلیم کرنے کے قابل
 نہیں ہے کہ احکام متماثلہ کی علت کا متحد ہونا ضروری ہے پس ممکن ہو گا کہ باوجود متماثل احکام کے
 اونکی علتیں مختلف ہوں جسکی توضیح کے لیے امام فخر الدین رازی سے جنکا اشعری ہونا قابل انکار نہیں ہے
 کئی وجہیں منقول ہوتی ہیں جو کسی قدر تغیر کے ساتھ بطور خلاصہ وارد کی جاتی ہیں۔

پہلی وجہ۔ اگر شے کے مرنے کی صحت کا معلول وجود ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اوس (شے) کی معلوم
 ہونے کی صحت کا بھی معلول وجود ہی ہونا فرض کیا جائیگا اور اس صورت میں لازم آئے گا کہ محالات بھی موجود
 ہوں حالانکہ اون (محالات) کا وجود کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہیں ہے اب اگر صحت مذکورہ کے
 حکم ثبوتی ہونے کا انکار کیا جائے تو اوس کے لیے کسی علت کا فرض کرنا ضروری نہ ہو گا اور اگر او کی لیے
 علت کا ہونا ضروری فرض کیا جائے تو ممکن ہے کہ ہر ایک حقیقت کی علت دوسری حقیقت کی
 علت کے مخالف ہو پس بہر تقدیر دلیل کا ایک نہ ایک رکن ضرور منہدم ہو جائے گا۔

دوسری وجہ۔ جو چیزیں کہ آپس میں مغایر ہیں اون سب میں ہر ایک کا دوسری کی مخالفت
 ہونا مشترک ہے مثلاً سواد اور بیاض دونوں پر صادق آتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کی مخالفت ہے

۱۔ بظاہر مراد یہ ہے کہ اوس کے لیے علت موجودہ کا فرض کرنا ضروری نہ ہو گا اور اگر علت کا موجود ہونا بھی ضروری فرض کیا جائے
 تو آپس کا ہر ایک حقیقت میں متحد ہونا ضروری نہ ہو گا ۱۲

اور یہ کہ اون دونوں کا باہم مخالفت ہونا مشترک ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مخالفت ہر ایک کی حقیقت
مخصوصہ کی وجہ سے محال ہے اس تقدیر پر حقائق مختلفہ میں علت کا متحی ہونا قابل انکار نہ ہوگا۔

تیسری وجہ۔ جن حقائق مختلفہ کی رویت صحیح ہے اونکا کسی ثبوتی وصف میں مشترک ہونا ضروری
جیسا کہ اشاعرہ کا مختار ہے اور صابہ الاشتراک کا صابہ الامتیاز کے مغایر ہونا لازم ہے اور
باوجود اسکے اون دونوں میں علاقہ لزوم کا موجود ہونا لا بدی ہے والا ایک کا دوسرے کے لیے ثبوت
ہونا معقول نہ ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے کہ صابہ الاشتراک کے لیے صابہ الامتیاز لازم ہو ورنہ اجتماع متضاد
لازم آئیگا پس ضرور ہوا کہ صابہ الامتیاز کے لیے صابہ الاشتراک لازم ہو اور اس صورت میں امر واحد (یا بالاشراک)
کا لزومیت مختلفین (دو مختلف چیزوں) کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہی مطلوب ہے۔

چوتھی وجہ۔ کسی شے کے معلوم ہونے کی صحت کا متعدد علتوں کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا
اس لیے کہ معدوم اور موجود میں اشتراک نہیں ہے۔

پانچویں وجہ۔ واجب اور ممکن میں صحت عالمیت مشترک ہے حالانکہ واجب میں صحت عالمیت کی
علت حیات قدیمہ ہے اور ممکن تلخیصات حادثہ اور ان دونوں (حیات قدیمہ اور حیات حادثہ) کا باہم مغایرت و تباہی
چھٹی وجہ۔ اعراض کا باہم مختلف ہونا معلوم ہے لکن باوجود اسکے اون سب میں ایک حکم مشترک ہے
جس سے اون (اعراض) کا محل کی طرف محتاج ہونا اور اونکی بقا کا منتفع ہونا اور محل واحد میں اجتماع ممکن کا
محال ہونا مراد ہے حالانکہ ہر ایک کی علت اسکے ساتھ مخصوص ہے اس صورت میں امر واحد کی لیے
مختلف علتوں کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

ساتویں وجہ۔ جو چیزیں کتب کے ساتھ موصوف ہوتی ہیں انہیں سے ہر ایک کے وصف مخصوص کا
معلوم ہونا اسکے قبیح کے لیے کافی ہوتا ہے اور اوس میں دوسری شے کے معلوم ہونے نہ ہونے کو دخل نہیں پڑتا
مثلاً ظلم کے قبیح ہونے میں عنوان ظلم کا معلوم ہونا اور جہل میں عنوان جہل کا معلوم ہونا اور کذب میں
عنوان کذب کا معلوم ہونا اور ان کے قبیح کے معلوم ہونے میں کافی ہے اس لیے کہ ہر ایک اشارہ مذکورہ کا عنوان اتنا
مخصوصہ معلوم ہو جاتا ہے کہ تو اونکا قبیح ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ باقی عنوانات پر ظاہر نہ ہو اور جبکہ

اونکے عنوانات مخصوصہ معلوم نہیں ہوتے تو اونکے قبح بھی معلوم نہیں ہوتے اور جبکہ کسی شے کے علم سے کسی حکم کا علم حاصل ہو جائے اور اوس میں کسی دوسری چیز کے معلوم ہونے کو دخل نہ ہو تو معلوم ہو گا کہ ہر ایک کی علت جدا گانہ ہے پس ثابت ہوا کہ اشیاء مذکورہ میں قبح کی علت بھی مختلف ہے۔ اور اس بیان سے ثابت ہوا کہ احکام متساویہ کے لیے مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔

امام رازی نے اشکالات مذکورہ کو وارد کر کے مقام جواب میں جو کچھ فرمایا ہے اسکا مع ترجمہ وارد کرنا خالی از لطافت نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ

قوله فلم لا يجوز لتعليل الاحكام بالتساوية
بالعلل المختلفة قلنا الوجه فيه ما قلنا
واما الاشكالات التي اوردنا فانها
اكثرها استخراجا وهي مشكلة لتتضح لنا
عنها اجوبة شافية۔

معرض کا یہ کہنا کہ احکام متساویہ کی مختلف علتیں کیوں نہیں ہو سکتیں اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اب ہے وہ اشکالات جن کو ہم نے وارد کیا ہے تو ان میں اکثر ایسے ہیں کہ ہم نے ان کو خود بخود نکلایا ہے اور وہ مشکل ہیں اور ان کے شافی جواب ہمارے لیے ظاہر نہیں ہوئے۔

اس عبارت سے امام رازی کا اشکالات مذکورہ بالا کے جواب میں جیسا عاجز و درماندہ ہونا ثابت ہوتا ہے وہ مخفی نہیں ہے لکن نہایت تعجب ہے کہ باوجود اس درماندگی اور سرسنگی کے انہوں نے اپنی اس تقریر گذشتہ کا کیوں حوالہ دیا جو اس قدر کثیر التعداد اشکالات سے مجروح ہو چکی ہے۔

اور اگر جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کیجائے اور یہ امر بھی تسلیم کر لیا جائے کہ سواد کے مرنے کی ہوشیاری اور جوہر کے مرنے کی صحت کے لیے کسی مشترک علت کا فرض کرنا ضروری ہے تو یہ امر کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہو سکتا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ تاہم اگر وہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کو علت قرار دیں اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ ہر ایک شے کے وجود سے اس کی حقیقت مخصوصہ مراد ہوتی ہے جیسا کہ اثبات صانع عالم کے باب میں مذکور ہو چکا ہے۔ پس جس طرح کہ ایک شے کی حقیقت دوسری شے کی حقیقت کے مخالف ہے اسی طرح اسکا وجود بھی مخالف ہو گا اور اس بنا پر اشاعرہ کی دلیل مذکور کا بالکل ساقط ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ انکی دلیل مذکور وجود کی مشترک ہونی پر مبنی ہے۔

علاوہ برین شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک ہر ایک شے کا وجود اسکی عین حقیقت ہے اور اس تقدیر پر دلیل
 مذکور کا بے ربط اور معنی ہونا خود ہی ظاہر ہے۔ اور اس تقریر کے جواب میں امام رازی سے جو کچھ منقول ہوا
 اسکا محصل یہ ہے کہ اگر دلیل مذکور کے جملہ مقدمات کا تمام ہونا مسلم کر لیا جاسے تو اس سے وجود کا مشترک
 ہونا ثابت ہو گا ورنہ دلیل مذکور کے مقدمات میں قبح لازم آئیگی البتہ اگر معترض کی طرف سے کوئی ایسی
 تقریر فرض کی جائے جس سے وجود کے مشترک ہونیکا محال ہونا ثابت ہو تو وجود کے مشترک ہونے سے قطع نظر
 ہو سکتی ہے لیکن تقریر مشارالیه سے مقدمات دلیل میں قبح نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ (تقریر مذکور) انقبیل معارض
 ہوگی جو مقدمات دلیل میں قاذح نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ مقدمات دلیل میں انہیں اشکالات
 وجہ سے قبح ہو سکتی ہے جنکو کہ ہم نے وارد کیا ہے۔ اور امام رازی کا یہ بیان خالی از مغالطہ نہیں ہے
 اسلئے کہ وجود کے مختلف اور اس کے عین حقیقت ہونے پر اولہ قویہ موجود ہیں جسکے بعد دلیل مذکور کا یہ مقدمات
 کہ صحت ویت کے لیے کسی ثبوتی امر کے مشترک ہونیکا فرض کرنا ضروری ہے بہر حال مخلوط ہوگا۔
 اسکے علاوہ یہ ہے کہ معارضہ کا مقدمات دلیل میں قاذح نہ ہونا غیر معقول ہے اسلئے کہ کسی تقریر کا نقص
 مطلوب میں ہی جاری ہونا اس کے بطلان کی امارت ہے اور امام رازی نے دلیل مذکور پر جو اشکالات
 وارد کیے ہیں اگرچہ وہ درحقیقت وارد ہوتے ہیں اور انکی وجہ سے دلیل مذکور مقدح ہو جاتی ہے مگر
 معارضہ مذکورہ اگرچہ جملہ مقدمات کے باطل ہونے کو مقتضی نہیں ہے لیکن اس سے وجود کے مشترک ہونیکا
 مقدمہ بہر حال ساقط ہو جائیگا اور تقریر مذکور سے یہی مقصود ہے۔ اور بہر تقدیر امام رازی سے اس مقام پر
 ایک ایسا دقیقہ (نکتہ) منقول ہوا ہے جو دلیل مذکور کے مقدح ہونے میں کافی ہے اور اس کے بعد
 وجود کے مشترک ہونے نہ ہونے کے مسئلہ سے زائد بحث کرنا چند ان مفید نہیں ہے اور ذیقہ مشارالیه
 محصل یہ ہے کہ اگر ہم دلیل مذکور کے جملہ مقدمات کو تسلیم ہی کر لیں تو وجود کا فقط جو اسر والوان میں مشترک
 ہونا ثابت ہو گا اور اس (دلیل مذکور) سے یہ نتیجہ برآمد نہ ہو گا کہ وہ (وجود) باری علی اور حکمات میں بھی
 مشترک ہے کیونکہ جائز ہو گا کہ جملہ حکمات اپنے وجود میں مشترک ہوں اور باوجود اسکے کہ اسکا وجود وجود
 واجب الوجود کے مخالفت ہو اور اس صورت میں دلیل مذکور کا تمام ہونا اس امر پر موقوف ہو گا کہ

کسی دلیل سے وجود واجب تعالیٰ کا وجود ممکنات کے مساوی ہونا ثابت کیا جائے جسکی بنا پر کلام کرنا درست ہوا نہ ہو بجا صلہ۔ اور ظاہر ہے کہ امام رازی کی اس تقریر کے بعد کسی عاقل کے لیے دلیل مذکور سے تمسک کرنا اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ وجود ممکنات کا وجود واجب تعالیٰ کے مساوی ہونا ثابت نہ کیا جائے۔ ورنہ خرط الفتاد۔

اور کتاب مواقف اور اسکی شرح میں اس مقام پر اعتراض و جواب کی جو تقریر مذکور ہوئی ہے اسکا وارث کرنا ہی خالی از فائدہ نہیں ہے چنانچہ تقریر اعتراض میں لکھتے ہیں کہ وجود کا واجب اور ممکن میں مشترک ہونا مسلم نہیں کیونکہ آپ نے اس امر کا جزم کیا ہے کہ ہر شے کا وجود عین حقیقت ہے اس صورت میں جو چیزیں حقیقت میں شائبہ کے حقائق کیونکر مشترک ہو سکتے ہیں۔ تاہم حقیقت قدیم مثل حقیقت حادث اور حقیقت فرس مثل حقیقت انسان قرار پائے بلکہ جملہ موجودات کا حقیقت واحد و بین مشترک ہونا لازم آئے جو ہر ایک شے کے لیے تمام باہریت ہو اور ظاہر ہے کہ اسکا کوئی عاقل قائل نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ وجود تمہلے نزدیک مشترک لفظی ہو نہ معنوی جیسا کہ صدر کتاب سے معلوم ہو چکا ہے۔

اور فاضل آمدی نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ جو لوگ اس دلیل سے تمسک کرتے ہیں اگر وہ وجود کے مشترک ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں جیسے قاضی اور جمہور اصحاب تو ان پر یہ اعتراض وارد ہی نہ ہوگا اور اگر وہ وجود کے مشترک ہونیکا اعتقاد نہیں رکھتے جیسے شیخ ابو الحسن اشعری تو دلیل مذکور الزامی ہوگی اور ملزم کا معتقد ہونا واجب نہیں اور چونکہ فاضل آمدی کا یہ جواب مصنف کے نزدیک پسندیدہ نہ تھا اس لیے انہوں نے اعتراض مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ وجود سے شے کا صاحب ہویت ہونا مراد ہے جو تمام موجودات میں مشترک ہے اور اس معنی عام میں تمام موجودات کے مشترک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیٰ (موجودات) کے خصوصیات بھی مشترک ہوں جیسے انسانیت اور فرسیت اس تقریر کے بعد صاحب مواقف تحریر فرماتے ہیں کہ ہم نے اس مقام پر جو کچھ تحقیق کیا ہے وہ تقریر و تحریر کی منتہی ہے جس سے بالاتر ممکن نہیں ہے۔ اور اس تقریر سے اگرچہ دلیل مذکور کا حد درجہ کے ضعف و انحلال پر متکمل ہونا ثابت ہوتا ہے جسکی اصلاح و علاج میں صاحب مواقف کو کوشش ملینے کی ضرورت ہوتی لیکن افسوس ہے

کہ انکی یہ جہد و جہد را نگاہ ثابت ہوئی اور شارجہ موافق سید شریعت نے انکی اس کوشش میں کفایت
 اور بر باد کر دیلہ (سید شریعت) کہتے ہیں کہ مصنف (صاحب موافق) نے اگرچہ صحت رویت و
 تعالیٰ کے لیے مسلک عقلی کی ترجیح میں ببالغہ فرمایا ہے لیکن عاقل مصنف پر یہ امر مشتبہ نہیں ہو سکتا کہ
 ہریت مطابقت کا مفہوم جسکا خصوصیات ہوتی ہیں مشترک ہونا بیان کیا گیا ہے مفہوم ہریت حقیقت
 کی طرح امر اعتباری ہے لہذا اس (ہریت مطابقت) سے رویت متعلق نہ ہوگی۔ اور شیخ ابوعبد (دور کی ہریت)
 کی اگرچہ خصوصیت موجود ہی کا ادراک ہوتا ہے لیکن اسکا ادراک اجمال ہوتا ہے جس سے اسکی تفصیل معلوم
 نہیں ہو سکتی اس لیے کہ مراتب اجمال اپنے قوت و ضعف میں مختلف ہوتے ہیں پس یہ ضرور نہیں ہے کہ
 ہر ایک اجمال محسوس کے اجزاء اور حالات متعلقہ کی تفصیل کا ذریعہ قرار پا سکیں۔ آخر میں لکھتے ہیں کہ اگر
 یہی قول ہے کہ اس مسئلہ میں دلیل عقلی پر اعتماد کرنا دشوار ہے۔ اور اس مقام پر شیخ ابونصر ماتریدی کے
 مذہب کا اختیار کرنا مناسب ہے۔ لہذا ملخصہ۔

بہر حال دلیل مذکور کا تمام ہونا وجود کے واجب ممکن میں مشترک ہونے پر موقوف ہے جسپر کوئی ادنیٰ سی
 دلیل بھی قائم نہیں ہوتی بلکہ اس کے خلاف پر اولہ قویہ قائم ہو چکے ہیں۔ لیکن بائیں اگر وجود کا مشترک ہونا
 ہی تسلیم کر لیا جائے تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہ ہوگا کہ جو اہر و اعراض میں حدوث و وجود کے علاوہ کوئی وصف
 مشترک نہیں ہے غایت مافی الباب یہ ہے کہ ممکن کوئی اور وصف جو ان دونوں میں مشترک ہو معلوم نہیں
 لیکن کسی شے کے معلوم نہ ہونے سے اسکا معدوم ہونا لازم نہیں ہے اور کسی شے کی تقسیم سے علم اوسے
 حاصل ہوتا ہے جبکہ وہ (تقسیم) منحصر ہو۔ لیکن جبکہ وہ (تقسیم) منتشر ہو تو علم کا حاصل نہ ہونا بہت واضح ہے۔
 اور تقسیم مذکور کے غیر منحصر ہونے کی روشن دلیل یہ ہے کہ امکان بھی جو اہر و اعراض میں مشترک ہے جو حدوث
 و وجود کے مغایر ہے۔ اور امام رازی سے اس اعتراض کے جواب میں جو تقریر منقول ہوتی ہے۔ اسکا خلاصہ یہ ہے کہ۔
 الا نصاب انہ لا یکن اقامۃ دلالۃ قطعیۃ { تقسیم مذکور کے منحصر ہونے پر قطعی دلیل کافی قائم کرنا

۱۵ شیخ صاحب موصوف کا مذہب یہ ہے کہ رویت واجب تعالیٰ کی صحت پر کوئی دلیل عقلی نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ میں
 ظواہر قرآن و احادیث سے تمسک کرنا مناسب ہے ۱۲

علی ذلک وان ذلک من المقدّمات { ممکن نہیں ہے اور یہ کہ اس دلیل میں امر مذکور منجسہ
المشکلة فی هذا الدلیل - } مقدّمات مشککہ ہے۔

اور اگر تہسیم مذکور کے منحصر نہ ہونے سے قطع نظر کی جائے تو یہ امر قابل تسلیم نہ ہوگا کہ حدوث سے وجود
وعدم کا مجموعہ مراد ہے اسلئے کہ اگر قدیم کا عدم فرض کریں تو اس مقام پر وجود و عدم دونوں حاصل ہونگے
اور حدوث حاصل نہ ہوگا بلکہ حدوث سے کسی شے کے وجود کا مسبوق بعدم ہونا مراد ہے اور یہ نسبت
وجود شے میں ایک کیفیت ہے جو وجود حاصل اور عدم سابق کے مغائر ہے پس ممکن ہے کہ صحت
رویت کی علت بھی کیفیت ہو۔ اور امام فخر الدین رازی سے اس اعتراض کے جواب میں یہ تقریر
منقول ہوئی ہے کہ اگر یہ مسبوقیت کیفیت ثابتہ اور مسبوق بعدم ہے تو اسکی مسبوقیت بعدم اسکی
ذات پر زائد ہوگی اور تسلسل لازم آئیگا اور اگر وہ (کیفیت مذکورہ) مسبوق بعدم نہیں ہی تو وصف
حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اس مقام پر کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے
دلیل سے یہ امر ثابت کر دیا کہ حدوث سے وجود و عدم کا مجموعہ مراد نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جب
کوئی شے بعد وجود معدوم ہو جاتی ہے تو وہ اس اعتبار سے حادث نہیں کہلاتی حالانکہ اس
(اعتبار) میں وجود و عدم دونوں شامل ہیں۔ پس حدوث سے وجود کا بعد عدم حاصل ہونا مراد ہوگا
اور یہ بعیدیت اگرچہ خارج میں کوئی ثبوتی صفت نہیں ہے لیکن لا اقل وہ صفت اعتباری ضرور ہے
اور یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ صحت رویت بھی ایسی صفت ہے کہ جبکہ خارج میں ثبوت نہیں ہے
بلکہ وہ امر فرضی ہے اور یہ بھی مشکل ہے۔ اور اس جواب کے بعد ان ایرادات کا جواب بھی مشکل
ہوگا جنکو ہم نے اپنی دلیل پر وارد کیا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ وہ صفت حدث کا علت قرار دینا
مناسب نہیں ہے اور اگر حدث سے مطلق وجود و عدم کے مجموعہ کا مراد ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے
تو ممکن ہوگا کہ صحت مذکورہ کے لیے عدم سابق علت ہو جیسا کہ محل سے ایک ضد کے عدم کا وجود
ضد کے حاصل ہونے کی صحت کے لیے علت ہونا تسلیم کیا جاتا ہے پس بطریق کہ ایک ضد کے عدم کا
دوسری ضد کے حاصل ہونے کی صحت کے لیے علت ہونا منقول ہر ادوی طرح مانع نہیں ہی

مقبول ہوگا اور اگر اس عدم کا قابل علیت ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو ممکن ہوگا کہ صحت مذکور کی علت وجود بشرطیکہ عدم اس (وجود) پر مقدم ہو جیسا کہ وجود فعل کا فاعل کی طرف محتاج ہونا تسلیم کیا جائے بشرطیکہ وہ (فعل) مسبوق بعدم ہو۔ پس جبکہ وجود کا بشرط مذکور حاجت کے لیے علت ہونا جائز ہو تو اس (وجود) کا صحت مذکورہ کے لیے علت ہونا بھی جائز ہوگا۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر رویت جو اسرہ والوان کی صحت کے لیے اس کے وجود کا علت ہونا اور ان کے وجود کا وجود باری تعالیٰ کے مساوی ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا کہ وجود واجب تعالیٰ کا صحت رویت کے لیے علت ہونا واجب ہے قابل تسلیم نہ ہوگا۔ رہا یہ امر کہ مثلیں کا جملہ احکام میں مساوی ہونا لازم ہے تو وہ بھی قابل تسلیم نہیں ہے بلکہ وہ جوہر کے ساتھ منقوض ہے اس لیے کہ وہ (جوہر) اپنے حدوث اور بقا دونوں حالتوں میں مثل ہوتا ہے باوجودیکہ وہ (جوہر) وقت حدوث متعلق قدرت ہوتا ہے اور وقت بقا اس کا متعلق قدرت ہونا محال ہے۔ اور اسی طرح اعراض بھی اگرچہ زمان اول میں ہے حاصل ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن زمان ثانی میں ان کا حاصل ہونا محال ہے حالانکہ وہ (اعراض) دونوں زمانوں میں مثلیں کا حکم رکھتے ہیں اس لیے کہ زمان ثانی میں مثل عرض کا حاصل ہونا صحیح ہی اور اس کا بعینہ موجود ہونا محال فرض کیا گیا ہے اس لیے کہ اس (عرض) پر بقا کا تجویز کرنا محال ہے۔ اور جوہر کا پہلی حالت میں مقدور ہونا واجب اور دوسری حالت میں مقدور ہونا ممتنع ہے۔ اسی طرح عالم اگرچہ ازل میں ممتنع الحدوث تھا لیکن وہ باقی زمانہ میں بعینہ صحیح الحدوث ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ مثلیں میں جو تفاوت حاصل ہوتا ہے وہ اس تفاوت سے کہیں زیادہ ہے جو ایک ہی شے میں دو زمانوں کے اعتبار سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر رویت واجب تعالیٰ کی صحت کیلئے اس (واجب تعالیٰ) کے وجود کا علت ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ صحت مذکورہ علی الاطلاق حاصل ہونا لازم ہے۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ شرح یہ ہے کہ ایسا اوقات شے میں موجب صحت حاصل ہوتا ہے اور باوجود اسکے صحت حاصل نہیں ہوتی۔ مثلاً حیات کا ذات کے صحیح یا مریض ہونے کے لیے قابل ہونا تسلیم ہے حالانکہ واجب تعالیٰ کے حق میں امور مذکور کا حاصل ہونا

محال ہے باوجودیکہ وہ (حق تعالیٰ) حیات کے ساتھ موصوف ہے۔ پس ممکن ہے کہ مانحن فیہ نہیں
 اگرچہ وہ وجود کے ساتھ موصوف ہے جسکا صحت ویت کیلئے علت ہونا فرض کیا گیا ہے لکن باوجود
 اسکے اسکی رویت محال ہو۔ اور اس تقریر کا امام فخر الدین رازی نے یہ جواب دیا ہے کہ جس مقام پر موجب
 صحت محال ہوتا ہے اور وہ (موجب صحت) کبھی صحت کے ساتھ اور کبھی بغیر صحت کے موجود ہوتا
 تو وہاں پر فقط موجب مذکور کی تنہا ذات اوس (صحت) کے لیے کافی نہیں ہوتی بلکہ کسی دوسرے
 امر کے جو اوس (موجب صحت) سے جدا گانہ ہو حاجت ہوتی ہے اور وہ (دوسرا امر) خصوصیت قوایل ہی
 ایسی صوت میں اوسکی ذات کا صحت کے لیے علت ہونا ایسے قوایل کا معلول ہو کہ جو اپنی ماہیت میں
 مختلف ہوں گے پس احکام مساویہ میں مختلف امر کی علت قرار دینے کا محذور عود کریگا۔ انتہی محصل کلام
 اور اس تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا حیات کے ساتھ موصوف ہونا اوسکے صحیح و مرضی ہونے
 مقتضی نہیں ہے اسلیے کہ صحت و مرض کی علت تنہا حیات ہی نہیں ہوتی بلکہ دیگر امور کو بھی دخل ہوتا
 لہذا اوسکا مانحن فیہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور تقریر مذکور کا جواب یہ ہے کہ جس طرح تنہا حیات
 کا صحت و مرض کے لیے علت ہونا درست نہیں ہے اسی طرح ممکن ہے کہ صحت ویت کے لیے
 تنہا وجود ہی علت نہ ہو اور اوسکا علت ہونا امکان یا حدوث کے ساتھ مشروط ہو۔ ایسی صوت میں
 صحت ویت کے لیے وجود کا علت ہونا جو ہر و عرض کے ساتھ مخصوص ہوگا اسلیے کہ امکان اور
 حدوث شاون و دونوں میں مشترک ہے۔ اب اگر اس مقام پر یہ اعتراض کیا جائے کہ امکان و حدوث
 امر عدمی ہے اور علت کا وجودی ہونا مفروض ہے تو اس (اعتراض) کا یہ جواب ہوگا کہ امکان
 یا حدوث کا اس مقام پر شرط ہونا مفروض ہے اور علت کے تمام اجزاء و شرائط کا وجودی ہونا
 ضروری نہیں ہے جس کی علامتہ قوشچہ وغیرہ کے کلام میں تصریح بھی موجود ہے۔

اور اگر جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کیجائے اور دلیل مذکور کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئے گا
 کہ باری تعالیٰ کا حاتمہ لمس (جو ہونے) کے ساتھ مدرک اور محسوس ہونا بھی صحیح ہو۔ اسلیے کہ جس طرح
 کسی شے کے طویل اور اطلول ہونے میں حاتمہ بصیر کے ساتھ تینز کی جاتی ہے اسی طرح حاتمہ لمس کو ساتھ

تیز کی جاتی ہے پس اگر دلیل مذکور سے باری تعالیٰ کے مرنے پر اس قدر دل کھینچ ہوگا تو اسی دلیل سے
 اوسکے ملموس ہونے (چھو جانے) پر استدلال کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اور اس سورت میں واجب ثعلب کے
 صحت ویت کی طرح صحت لمس کے ساتھ موصوف ہونا بھی لازم آئے گا جسکا باطل ہونا کسی معمولی
 عقل والے انسان پر بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا اس لیے کہ حاشہ لمس سے وہی چیز محسوس ہوتی ہے جو
 از قبیل اجسام ہو اور حق ثعلب کے کا جسم یا جسمانی نہ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ باوجود اسکے کوئی شخص اس
 مطلب کا قائل معلوم نہیں ہوتا مگر امام رازی نے تقریر مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ ہمارے اصحاب
 (اشاعرہ) نے اسکا التزام کر لیا ہے اور یہ کہ وہ صریح کہ واجب ثعلب کے مرنے پر ہونیکو تجویز کرتے ہیں
 اسی طرح اوسکے ملموس ہونیکو بھی تجویز کرتے ہیں پس امام رازی کے اس جواب سے معلوم ہو گیا کہ فقہ
 اشاعرہ کا پروردگار کیسے کیسے اوصاف شیعہ کے ساتھ موصوف ہے اور ان کے مذہب پر کیا کیا غنیمتیں
 وارد ہوتی ہیں۔ اگر اسلام ہی کا نام ہے تو اوسکو سلام ہے۔ اس مقام پر امام رازی کی ارجحین سے
 جو مطلب منقول ہوا ہے اوسکا بالفاظہ مع ترجمہ وارد کرنا خالی از فائدہ نہ ہو گا وہ کہتے ہیں کہ۔

ان الدلیل العقلی الموعول علیہ فی هذه المسئلة هذا الذی اور دناہ واور دناہ
 المسئلة علیہ واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها
 واذ اعرفت هذا فتقول مذهبنی فی هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماترید
 السمرقندی وهو ان لا تثبت صحة رواية البانی
 لغائی بالدلائل العقلية بل يتمسك في المسئلة
 بظواهر القرآن والاحادیث فان اراد الخصم
 تاویل هذه الدلائل وصیروها عن ظواهرها
 بوجوه عقلية يتمسك بها فی نفی الروية اعترضنا
 مسئلہ رویت میں جس عقلی دلیل پر کہ اعتماد کیا گیا ہے
 وہی دلیل ہے جس پر یہ سوالات وارد ہوتے ہیں
 اور ہم نے ان کے جواب سے اپنے عجز کا اقرار
 کیا ہے پس اس مسئلہ میں ہمارا وہی مذہب ہے
 جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا ہے
 اور وہ یہ ہے کہ ہم رویت واجب ثعلب کی
 صحت کو اول عقلیہ سے ثابت نہیں کرتے
 بلکہ ظواہر قرآن و احادیث کے ساتھ تمسک
 کرتے ہیں پس اگر ہمارے خصم (مقابل) نے
 ظواہر مذکورہ کے تاویل کا ارادہ کیا تو ہم

اشاعرہ کا استدلال اس سے

عن تأویل هذه الظواهر - [انتہی ملخص کلامہ -]
 علی دلائلہم وبتینا ضعفہم ومنعناہم اوان کے اولہ کا ضعیف ہونا بیان کریں گے۔

اور جس مطلب کو کہ امام رازی نے اپنی اس تقریر میں بیان کیا ہے اسکو سید شریف نے شرح
 مواقع میں بھی وارد کیا ہے جیسا کہ اوپر کی تقریروں میں مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن اس تقریر پر اعتراض
 وارد ہوتا ہے کہ تقریر مذکور اسی وقت تمام ہو سکتی ہے جبکہ اہل حق کے پاس نفی رویت کے لیے
 ظواہر آیات و احادیث موجود نہ ہوں جو اولہ اشاعرہ کے معارض ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس
 مسئلہ میں ظواہر قرآن و احادیث متعارض ہیں پس جبکہ جانبین کے اولہ عقلیہ کا ساتھ ہونا فرض
 کیا جائیگا تو اہل حق کے اولہ عقلیہ بلا معارض باقی رہیں گے۔ اور اس صورت میں رویت واجب تھا
 کا باطل ہونا ثابت ہو جائیگا اگرچہ اس مقام پر اشاعرہ نے اثبات رویت کے لیے جن چیزوں سے
 تمسک کیا ہے وہ محض اربعہ شہادت ہیں جنکی تعبیر میں لفظ اولہ کا استعمال کرنا ایسا ہی بمعنی ہے
 جیسے رنگی کی تعبیر میں کافور کا استعمال کرنا۔ اور اس مطلب کو اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں کہ اس مسئلہ میں
 اشاعرہ کے اولہ عقلیہ کو اہل حق کے اولہ عقلیہ سے جو نسبت ہے وہی اشاعرہ کے اولہ نقلیہ کو
 اہل حق کے اولہ نقلیہ سے حاصل ہے جو ناظر منصف پر پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔

دوسری دلیل { بلاہت عقل سے معلوم ہے کہ جس چیز پر عدم وارد ہوتا ہے وہ ایک ہی
 امر ہے اور اس (امر) سے وجود مراد ہے۔ پس اگر جملہ موجودات میں وجود کا امر واحد ہوتا ہے
 نہ کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ قابل عدم امور پوشیدہ ہوں اور یہ باطل ہے۔ اور جبکہ جملہ موجودات میں وجود کا
 امر واحد ہونا ثابت ہوا تو اس (وجود) کا حقائق موجودات پر زائد ہونا بھی لازم ہوا۔ اور چونکہ ممکن
 عدم وارد ہو سکتا ہے اور حالت عدم میں اس (ممکن) کی رویت صحیح نہیں ہے لہذا صحت رویت کے
 لیے اس (ممکن) کا موجود ہونا ضروری ہوا۔ اسکا اگر صحت مذکورہ کے لیے تنہا وجود کافی نہ ہوگا
 تو کسی دوسرے امر کی حاجت ہوگی۔ لیکن وجود کے ساتھ کسی دوسرے امر کا فرض کرنا باطل ہے

اسلئے کہ اگر اثر واحد پر دو امرون کا مجتمع ہونا اور صحت ویت کے لیے ہر ایک کا موثر مستقل ہونا
 کیا جائیگا تو ہر ایک کا دوسرے سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے۔ اور اگر اون دونوں میں سے
 ایک کا مستقل اور دوسرے کا غیر مستقل ہونا فرض کیا جائیگا تو لازم ہوگا کہ وجود ہی مستقل ہو اس لیے
 کہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کا ضروری ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس صحت میں دوسری امر کا
 فرض کرنا اذیلیل حشو (فصول) ہوگا اور یہی مقصود ہے۔ اور اگر فرض کیا جائے کہ حالت انفرادی
 دونوں امر مستقل نہ ہونگے تو وقت اجتماع مقتضائے افراد پر باقی نہ رہیں گے اسلئے کہ اگر اون دونوں کا
 مقتضائے افراد پر باقی رہنا فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ صحت ویت میں وقت اجتماع بھی
 موثر نہ ہوں۔ پس جبکہ اون کا مقتضائے افراد پر باقی نہ رہنا فرض کیا گیا تو اس مقام پر یہی کسی شکی یا دیتی کا اور کسی کمی
 نقصان کا فرض کرنا ضروری ہوگا۔ اب اگر اس زیادتی یا نقصان کے لیے اون دونوں (امرون) کے
 مجموعہ کا یا ہر ایک کا یا اوہین سے ایک کا مقتضی ہونا فرض کیا جائیگا تو تقسیم مذکور عود کرے گی۔
 پس اگر اس زیادتی یا نقصان کا سبب کوئی اور امر فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ اس زیادتی یا نقصان
 کا حادث ہونا کسی اور امر کی زیادتی یا نقصان کے سبب سے فرض کیا جائے۔ اور اس صحت میں
 تسلسل لازم آئیگا جو محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحت ویت کے لیے تنہا وجود ہی علت ہو
 اور چونکہ وجود کا بار تعالیٰ اور جملہ ممکنات میں مشترک ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا رویت واجب
 تعالیٰ کی صحت بھی ضروری ہوگی۔

maablib.org

اور یہ دلیل بھی کئی وجہوں سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر اس دلیل کا تمام ہونا فرض کیا جائیگا تو ہر ایک موجود کا مرئی ہونا صحیح ہوگا
 جیسے آواز و نور۔ چوتھی وجہ۔ جیسا کہ پہلی دلیل کے ذیل میں مذکور ہو چکا ہے۔
 دوسری وجہ۔ یہ کہ صحت ویت کی کسی علت کا فرض کرنا ضروری نہیں ہے اسلئے کہ اس صحت
 رویت ہی مکان مراد ہو جس کا عدمی ہونا اپنی مقام پر ثابت ہو چکا ہے۔ اور اس اعتراض کی شے بھی پہلی
 دلیل کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہے۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ اگر رویت الوان و جواہر کی صحت کے لیے وجود کا ضروری ہونا اور اس (وجود الوان و جواہر) کا وجود واجب تعالیٰ کے مساوی ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہ ہوگا کہ رویت واجب تعالیٰ کی صحت کے لیے اس کا وجود علت قرار دیا جائے جسکی وجہ مذکور ہو چکی ہے۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ اگر وجود باری تعالیٰ کا صحت ویت کے لیے علت ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو صحت مذکورہ کا علی الاطلاق محال ہونا قابل تسلیم نہ ہوگا جس کی تقریر اوپر گزر چکی ہے۔

پانچویں وجہ۔ یہ کہ اگر اس دلیل کا صحیح ہونا تسلیم کر لیا جائے تو باری تعالیٰ کا حائس (چونے) کے ساتھ تدبر ہونا لازم آئے گا جس طرح کہ پہلی دلیل کے صحیح فرض کرنی پر بھی یہی محذور لازم آتا تھا۔

چھٹی وجہ۔ یہ کہ اگر اس دلیل میں امر واحد کے قابل عدم ہونے سے یہ مراد ہے کہ جو چیزیں قابل عدم ہیں اونپر معنی واحد صادق آتے ہیں تو اس صوت میں وجود کے لیے ایسے افراد کثیرہ کا ثابت ہونا جسکی حقیقت مختلف ہو اور کسی معنی عرضی میں متحد ہوں باطل نہ ہوگا۔ اور اگر امر واحد کے قابل عدم ہونے سے یہ مراد ہے کہ جو چیز قابل عدم ہے وہ معنی واحد شخصی ہیں تو یہ امر ہرگز قابل تسلیم نہیں ہے۔ پانچویں شیخ ابو الحسن اشعری کا یہی مذہب ہے کہ ہر شے کا وجود اسکی عین حقیقت ہے۔

ساتویں وجہ۔ یہ کہ حالت عدم میں جو ممکن کی رویت محال ہو جاتی ہے اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اس کا وجود باطل ہو گیا بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ حالت عدم میں ممکن کی ماہیت اور اس (ماہیت) کا تقریر باقی نہیں رہتا۔ ایسی صورت میں جائز ہے کہ رویت ممکن کا سبب اسکی ماہیت کا باقی رہنا قرار پائے نہ وجود۔ پس اس دلیل کا یہ حصہ کہ صحت مذکورہ کے لیے وجود کا غیر ضروری ہونا بھی ثابت ہو گیا اس لیے کہ صحت ویت میں فقط سبب مقررہ ہی مؤثر ہے اور وجود کو اس (صحت ویت) میں دخل نہیں ہے۔ پس دلیل مذکور کا یہ فقرہ بھی کہ دوسرا امر مشروط و فضول ہوگا اس لیے کہ وجود کا اس باب میں ضروری ہونا ثابت ہو چکا ہے صحیح نہ ہوگا۔

آٹھویں وجہ۔ یہ کہ دلیل مذکور کا یہ فقرہ = پس جبکہ ان کا مقتضائے افراد پر باقی نہ رہنا الخ

کئی وجہوں سے مخدوش ہے۔

(۱) تقریر مذکور جملہ علل مرکبہ اور ان کے معلومات میں جاری ہوتی ہے جیسے تخت اور کرسی وغیرہ پس اگر تقریر مذکور کا صحیح ہونا فرض کیا جائیگا تو جملہ علل مرکبہ اور ان کے معلومات کا باطل ہونا لازم آئیگا۔

(۲) جو زیادتی کہ اون دونوں کے اجتماع سے حاصل ہوتی ہے وہ ہمیشہ اجتماعیہ ہے اور امور اعتباریہ میں تسلسل جائز ہے۔

(۳) کہہ سکتے ہیں کہ جب کسی اثر واحد پر دو امر مجتمع ہوتے ہیں تو اون میں سے ہر ایک امر اوس (اثر) کو مقتضی ہوتا ہے لیکن دوسرے کی معیت اوس کے لیے شرط قرار پاتی ہے۔

(۴) کہہ سکتے ہیں کہ زیادتی مفروضہ کا سبب امر خارجی ہے جس سے یہ مراد ہے کہ حق تعالیٰ اون دونوں (امروں) کے مجموعہ کو اوس (زیادتی) کا معروض بنا دیتا ہے۔

تیسری دلیل کہ اگر واجب تعالیٰ کی رویت محال فرض کی جائیگی تو یہ استحالہ معلوم ہو گا مجہول اور یہ دونوں قسمیں باطل ہیں۔ پس پہلی قسم جس سے استحالہ مذکورہ کا معلوم ہونا مراد ہے اس لیے باطل ہے کہ اگر اوس (استحالہ) کا معلوم ہونا فرض کیا جائیگا تو اوس کا استدلال سے معلوم ہونا ضروری ہو گا اس لیے کہ اگر اوس کا من باب الاضطرار معلوم ہونا فرض کیا جائیگا۔ تو لازم آئیگا کہ اوس کی معرفت میں جملہ عقلا مشترک ہوں۔ لیکن اوس کا بذریعہ استدلال معلوم ہونا باطل ہے۔ اس لیے کہ اثبات استحالہ میں جن وجوہ کو کہ طرقت مقابل نے وارد کیا ہے اون سے استحالہ مذکورہ کا جزم حاصل نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں اوس کے باستدلال معلوم ہونا یکا دعویٰ صحیح نہ ہو گا۔ اور دوسری قسم جس سے استحالہ مذکورہ کا مجہول ہونا مراد ہے۔ اس لیے باطل ہے کہ تمام امت کی دو ہی قسمیں قرار پاتی ہیں۔ ایک وہ گروہ جو صحت رویت کا جزم رکھتا ہے۔ دوسرا وہ گروہ جو اوس کے استحالہ کا جزم رکھتا ہے۔ پس اوس میں توقف کرنا اور اوس کا مجہول فرض کرنا اجماع مرکب کے خلاف ہو گا۔

اور یہ دلیل بھی ضعیف ہے۔ اس لیے کہ رویت واجب تعالیٰ کے استحالہ پر جو ادلہ قائم کی گئی ہیں وہ قطعی ہیں لہذا یہ کہنا کہ اوس سے استحالہ کا جزم حاصل نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر

۹
برہیل ہی امام
فیضان الدین
مستوفی

استحالة مذکورہ کا بطور مضطر معلوم ہونا فرض کیا جائے تو جملہ عقلاء کا اسکی مصرفت میں مشترک ہونا ضروری
 نہ ہوگا۔ اور اس مطلب کی تائید کے لیے گروہ سوفسطائیہ پر نظر کرنا کافی ہوگا۔ اب اگر گروہ سوفسطائیہ کا
 داخل عقلاء ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو گروہ اشاعرہ کے داخل عقلاء ہونے پر کسی برہان کے قائم کرنیکی
 حاجت ہوگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ تقریر مذکور میں امت کی ایک قسم کا استحالة مذکورہ پر مجازم ہونا
 خود ہی مذکور ہے۔ رہا یہ امر کہ وہ (مجازم) کسی استدلال سے حاصل ہوا ہے یا مضطر اس سے تو ہم کو اس سے
 بحث کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ تقریر مذکور میں امت کے ایک گروہ کا استحالة رویت پر مجازم ہونا
 اس (تقریر مذکور) کے باطل ہونے میں کافی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر دلیل مذکور کا صحیح ہونا
 فرض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ صحت رویت کا مذہب بھی باطل ہو۔ کیونکہ دلیل مذکور کی تقریر اوہیں
 بھی جاری ہوتی ہے۔ ایسے کہ صحت رویت یا معلوم ہوگی یا جہول۔ اور یہ دونوں میں باطل ہیں۔ ان
 اس صحت میں اس اعتراض کا جو جواب یا جائیگا وہی دلیل مذکور کے جواب میں بھی پیش کیا جائیگا
 اور امام رازی سے اس اعتراض کا یہ جواب منقول ہوا ہے کہ امت میں سے کسی شخص نے استحالة
 رویت کو اولہ صحت رویت کی نفی کے ساتھ ثابت نہیں کیا۔ اور فرقہ معتزلہ کے کسی عالم نے بھی
 اس طریقہ کے ساتھ تک نہیں کیا۔ ایسی صحت میں استحالة رویت پر بطریق مذکور استدلال کیا جائیگا
 تو وہ (استدلال) بالاجماع مردود ہوگا۔ اور از بسکہ صحت رویت کو اولہ استحالة رویت کی نفی کے
 ساتھ ثابت کرنا اشاعرہ کا متعارف طریقہ ہے لہذا وہ خلاف اجماع نہ ہوگا۔ اور اس صحت میں
 اعتراض مذکور کے ساتھ معارضہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور امام رازی کا یہ کلام خالی از غرابت نہیں ہے
 ایسے کہ معتزلہ وغیرہ نے جو اس طریقہ کے ساتھ استدلال نہیں کیا تو اسکا سبب یہ ہے کہ طریقہ مذکور
 حدود کے مخالفت پر مشتمل ہے جو کسی معمولی شخص پر بھی مخفی نہیں رہ سکتی۔ ایسے کہ استدلال کے کسی
 خاص طریقہ کی نفی سے ہر ایک طریقہ کی نفی لازم نہیں آتی۔ لہذا ایسے استدلال کا پیش کرنا طریقہ
 عقلاء کے خلاف ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ کسی خاص طریقہ کے اختیار نہ کرنے سے اسکا باطل
 اور غیر مرضی ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا اسکے ساتھ استدلال نہ کرنے میں مخالفت اجماع لازم آئے

ورنہ لازم آئیگا کہ اگر کوئی شخص کسی جدید دلیل یا اسکاٹال یا جواب کو وارد کرے تو اپنے مذہب کا مخالفت سمجھا جائے اور ظاہر ہے کہ اس مطلب کا کوئی عاقل الزام نہیں کر سکتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ مباحثہ حادثہ اور مسائل متجددہ میں اجماع کی مخالفت یا موافقت کا ذکر کرنا محض معینی ہے۔ اس صحت پر امام رازی پر اشاعرہ کے استدلال مذکور کے موافق اجماع ہونے اور صحت معتزلہ کے مخالفت اجماع ہونے کا ثابت کرنا لازم ہوگا۔ ورنہ خطر القتل۔

تفسیر۔ امام فخر الدین رازی سے کلام مذکور کے بعد یہ تقریر منقول ہوئی ہے کہ ہمارے مجموعہ بیان سے ظاہر ہو گیا کہ اس مسئلہ میں جو عقلی دلیلیں مذکور ہوئی ہیں وہ قوی نہیں ہیں۔ اور یہ کہ اس مسئلہ میں جو اختلافات اور سکا نزاع فطری ہونا اقرب ہے جبکہ ہم عقرب بیان کرینگے۔ اور امام رازی نے اپنے اولہ کے پوج اور ہونے کی دیگر مقامات پر بھی تصریح کی ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ اونکی ان تصریحات کے بعد ہمارے عقلی اولہ زائد تعرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ رہا اونکا یہ کلام کہ اس مسئلہ میں جو نزاع ہے وہ نزاع فطری اقرب ہی ہرگز درست نہیں ہے اور اس نزاع کا معنوی ہونا کسی عاقل پر پوشیدہ نہیں رہ سکتا۔ لیکن اگر وہ اس امر کے قائل ہو جائیں کہ اشاعرہ نے جو مسئلہ مذکور میں نزاع کی ہے وہ فطری ہے اور دراصل وہ مدعی رویت نہیں ہیں۔ بلکہ رویت سے اونہوں نے کمال معرفت وغیرہ کا ارادہ کیا ہے تو ہم کو یہیں ہی زائد کلام کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ اور اس صحت میں بھی اشاعرہ کی تقریروں اور فاطیون کا حقیقت ہر شخص پر واضح ہو جائیگی اگرچہ امام رازی کا یہ کلام اونکے دیگر علماء کی تصریح کے مخالفت میں اور اس نزاع کے فطری قرار دینے کی غرض سے جو کچھ کہ وہ آئندہ بیان کریں گے اس کا حال بھی آئندہ ہی معلوم ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اشاعرہ نے اثبات رویت باری تعالیٰ کے لیے جو عقلی دلیلیں قائم کی ہیں اون سے بھی بطور ختمنا تعرض کرنا مناسب ہے اور وہ کہتی ہیں۔

پہلی دلیل کہ اگر رویت باری تعالیٰ جائز نہ ہوتی تو اس (رویت) کو حضرت موسیٰ علیہ السلام طلب نہ کرتے لیکن حضرت موسیٰ کا رویت کو طلب کرنا قرآن مجید سے ثابت ہے چنانچہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ

ارنى النظر اليه قال لن توافى ولكن انظر

الى الجبل فان استقر مكانه فسوف

تو انی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ

دکا وخرموشه صغقا فلما افات

قَالَ سُبْحَانَكَ تَبَّتْ إِلَيْكَ وَانْصَرَفَ

اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ -

۹ پارہ سورۃ اعراف

اور میں سب سے پہلا ایمان لانے والا ہوں۔

لہذا اس کی رویت جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اگرچہ

معرفت حاصل تھی تو اوں کا رویت کو طلب کرنے

نہیں ہے۔ اور اگر حاصل نہ تھی تو اونٹنابی کلیم

رویت کو پہاڑ کے شہر جانے پر معلق کیا ہے جو

ممکن ہے کہ یہ نہ تعلق کے معنی میں ہیں کہ وقوع

جو چیز کہ محال ہے وہ کسی تقدیر پر بھی واقع نہیں

اور یہ دلیل کہی دھمکوں سے ضعیف ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ حضرت موسیٰ نے روایت

قوم کے لیے پیش کیا تھا جس پر یہ آیت شریفہ

واحد موسی قومہ سبعین (جسلا

جميعا ساقلا احدهما الرحمة قال رب
لو شاء ربك لانا اهل الكهنة

وَأَمَّا السَّامِيُّ فَعَزَّاهُ إِلَى قَبْلِ وَأَيَّاهُ هَلْ لَكَ
بِمَا فَعَلَ السَّامِيُّ أَهْوَئًا مَدْرُوسًا

سورة الاحقاف

اور آیہ شریفہ مذکورہ کے علاوہ بھی کئی آیتوں سے اس مطلب کی تائید ہوتی ہے چنانچہ آیہ شریفہ

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُوْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

کی تفسیر میں جناب شیخ ابو الفتوح رازی سے منقول ہوا ہے وَلَنْ يُوْمِنَ لَكَ أَهْلُ دِلِّسِ سِوَا رَبِّكَ

قول آنان کہ گفتند سوال دیت موسیٰ کرو از خود خود چه خدا سے تعالیٰ صریح لفظ حوالہ سوال رویت

بایشان کرو کہ حتیٰ نری اللہ جہرۃ۔ و اگر آنکہ صاعقہ کہ از آسمان بیامد بر ایشان افتاد و موسیٰ

علیہ السلام سالم بود از ان و اگر موسیٰ آنرا خواستہ بودے اول صاعقہ موسیٰ رسیے۔ و اگر آنکہ

خدا ی تعالیٰ در آیہ دیگر چنین فرمود کہ لیسئلک اهل الکتاب ان تنزل علیہم کتاباً من

السماء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جہرۃ۔ و دیگر آنکہ موسیٰ علیہ السلام

حکایت چنین کرد کہ اهل کتاب بما فعل السفهاء مثلاً۔ سبحان اللہ اگر جماعت جہلمہ بنی اسرائیل

از سرگمان و تمنای این اقترح کردند نصیب ایشان صاعقہ آمد و نصیب موسیٰ بحق جواز و صحبت بیوشی آمد

و نصیب کوہ کہ جابے قدم ایشان بود آن آمد کہ پارہ پارہ شد نہ اثم کہ نصیب انگس کہ از عمیم دل اعتقاد

کنند کہ خدا ی تعالیٰ را معائنہ بر سبیل جہر خواهد دیدن مانند رویت اجسام و الوان چه خواهد بودن۔ انتہی

اور اس مطلب کی علامتہ طبری علیہ الرحمہ نے بھی تصریح فرمائی ہے چنانچہ انہوں نے آیہ شریفہ

لَنْ يُوْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً

و استدلال ابوالقاسم البلیخی بھذہ الایۃ اس آیہ شریفہ سے ابوالقاسم بلخی نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ حق

علی ان الرویۃ لا تجوز علی اللہ تعالیٰ لانہا تعالیٰ پر رویت جائز نہیں ہے۔ و کہتے ہیں کہ آیہ شریفہ میں و انہوں نے

انکار تضمن امرین ردھم علی نبیہم و تذکرہ ہے۔ اول یہ کہ انہوں نے اپنے نبی کی قول کی مخالفت کی

تجویرھم الرویۃ علی ربھم و یؤید ذلک دوم یہ کہ انہوں نے اپنے پروردگار پر رویت کو تجویر کیا ہے اور

قوله فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلک اس مطلب کی تائید کرتا ہے قول باری تعالیٰ فقد سألوا موسیٰ

فقالوا ارنا اللہ جہرۃ فذلک علی اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جہرۃ جس سے معلوم ہوا کہ

ان المراد انکار الامرین وتدل ہذہ آیہ شریفہ میں و انہوں نے انکار کرنا منصوب ہے۔ اور رویت

الآية ايضا على ان قول موسى ربي
ارني النظر اليك كان سوا القوم لانه
لا خلاف بين اهل التوراة ان موسى
لم يسل الروية الا دفعة واحدة وهي
التي سألها القوم -

اس امر پر ہی لالت کرتی ہو کہ حضرت موسیٰ فرماتے ہیں کہ ربت
ارنی النظر الیک میں اپنی قوم کے لیے سوال کیا تھا اس لیے کہ ربت
اور میان اس امر میں اختلاف نہیں ہو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرماتے
فقط ایک ہی دفعہ سوال کیا تھا اور اس سے وہی سوال مراد ہے جو
اپنی قوم کے لیے صادر ہوا تھا۔

بہر حال علماء اعلام کی عبارات مذکورہ بالا اور دیگر عبارات سے ثابت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام
کی قوم نے جو ان سے رویت کو طلب کیا تھا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ سے رویت کا
سوال کیا تھا وہ ایک ہی مقام اور ایک ہی وقت میں تھا۔ اس تقدیر پر ضرور ہے کہ حضرت موسیٰ نے
اپنی قوم ہی کے لیے سوال کیا تھا اور خود اپنے لیے سوال نہ کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر قوم کی طلب اور حضرت
موسیٰ کے سوال کا وقت مختلف فرض کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ حضرت موسیٰ نے رویت واجب تعالیٰ کا
اوس وقت سوال کیا تو جبکہ ان کی قوم کو اوس کے قول اذنا لله جہۃ کی وجہ سے صاعقہ نے آلیا ہوا اور وہ
(قوم) اس غلبہ میں مبتلا ہو چکی ہو۔ حالانکہ اس امر کا فرض کرنا محض معنی اور شان حضرت موسیٰ کے
بالکل خلاف ہے۔ اسی طرح اگر قوم حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اذنا لله جہۃ اوس وقت کہنا فرض کیا
جائے گا جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول ربت ارنی النظر الیک اور بار تعالیٰ سے یہ قول
لن ترانی ولكن النظر اہ صادر ہو چکا ہو اور وہ (قوم) پہاڑ کے پارہ پارہ ہونے اور حضرت موسیٰ کے
بیہوش ہو جانے اور بعد ازاں توبہ کرنے کا مشاہدہ کر چکے ہوں تو اس امر کی نفی میں ہی کسی قسم کا شبہ
نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں امروں کے مقام اور وقت کا متی ہونا تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں شک نہیں ہے
کہ علماء خاصہ و عامہ کی ایک جماعت کا محنت ہونا دلیل مذکور کے ضعیف ہونے کو بہر حال
مستلزم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ (دلیل مذکور) اسی وقت تمام ہو سکتی ہے جبکہ ان (علماء) کا خلاف باطل
ہو جائے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول اذنا لله جہۃ الشفہاء و مثلاً
سورجی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو سوال کیا تھا وہ قوم کے لیے تھا۔ اس لیے

کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس قول میں اپنی قوم کا سفید ہونا اور اون کے فعل کا سفید ہونا
 بیان فرمایا ہے۔ پس اگر حضرت موسیٰ نے اپنے لیے سوال کیا ہوتا تو اس نسبت میں اون کا معاذ اللہ
 خلط کو ہونا لازم آتا جس کا باطل ہونا محتاج بیان نہیں ہے اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام کا معصوم ہونا اور
 قطعہ سے ثابت ہو چکا ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ائمہ اہل بیت علیہم السلام نے حضرت نبی
 علیہم السلام کے معصوم ہونے پر عموماً اور جناب موسیٰ علیہ السلام کے معصوم ہونے پر خصوصاً نص
 فرمائی ہے چنانچہ صدوق علیہ الرحمہ نے علی بن جهم سے نقل کیا ہے کہ مامون رشید نے حضرت
 امام علی بن موسیٰ الرضا کی خدمت مبارک میں عرض کیا کہ قول باری تعالیٰ ولما جاء موسى
 لميقاته آية کے کیا معنی ہیں اور یہ کیونکر جائز ہوا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بزرگوار کو یہ معلوم نہ ہو کہ
 رویت خدا جائز نہیں ہے تاہم وہ خدا سے اس کی رویت کا سوال کریں۔ پس حضرت نے ارشاد
 فرمایا کہ جناب موسیٰ علیہ السلام کو یہ امر معلوم تھا کہ حق تعالیٰ رویت ابصار سے منزہ اور برتر ہے لیکن
 جبکہ پروردگار عالم اون سے ہم کلام ہوا اور اون کو مقرب بارگاہ قرار دیا اور اپنی مناجات کا درجہ عطا
 فرمایا تو وہ اپنی قوم کے پاس واپس آئے اور اون نے اپنے کلیم اللہ اور مقرب و ربی (بھراڑ) ہونے کو
 بیان فرمایا وہ لوگ کہنے لگے کہ ہم آپ پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ اسکے کلام کو
 سن نہ لیں گے جس طرح کہ آپ نے سناتے ہیں۔ اور قوم کی تعداد سات لاکھ آدمی تھے جن میں سے
 حضرت موسیٰ نے ستر ہزار آدمیوں کو بھیجا۔ ان سات ہزار آدمیوں کو بعد از ان سات سو آدمیوں کو
 پہراون میں فقط ستر آدمیوں کو میقات پروردگار کے لیے منتخب کیا تھا چنانچہ اون کو آپ طور سینا کی
 جانب لے گئے اور اون کو پہاڑ کے دامن میں فہر کر دیا اور خود کوہ طور پر تشریف لے گئے اور چھتالیس
 سے سوال کیا کہ وہ اون (حضرت موسیٰ) سے کلام کرے اور اون کو اپنا کلام سنائے پس حق تعالیٰ نے
 حضرت موسیٰ سے کلام کیا اور اون کو اون لوگوں نے بھی اوپر نیچے۔ اور وہ نے باتیں اور آگے پیچھے
 سنا کیونکہ حق تعالیٰ نے اوس (کلام) کو ایک درخت میں پیدا اور ہر ایک جانب منتشر کر دیا تاہم ان کے
 اونہوں نے اون کو ہر ایک جانب سے سماعت کیا۔ اسکے بعد وہ کہنے لگے کہ ہم اس امر پر کہ یہ کلام

اوس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ خدا کو ظاہر بظاہر دیکھ نہ لیں گے۔ پس اس کلام کے بعد
 انکو صاعقہ نے آلیا اور وہ لوگ ہلاک ہو گئے حضرت موسیٰؑ نے عرض کیا کہ اے پروردگار حب
 میں بنی اسرائیل کے پاس جاؤنگا اور وہ مجھے کہیں گے کہ تم انکو لے گئے تھے تم نے انکو مار ڈالا ہی
 اسلیے کہ تم اپنے اس دعویٰ میں کہ خدا نے مجھے مناجات کی ہے صادق نہ تھے تو اونسے کیا کہوگا
 پس حق تعالیٰ نے انکو زندہ کر دیا اور حضرت موسیٰؑ کے ہمراہ روانہ کر دیا۔ پس وہ حضرت موسیٰؑ سے
 کہنے لگے کہ اگر آپ خدا سے اوسکی رویت کا سوال کریں تا اینکہ آپ اوسکی جانب نظر فرمائیں تو
 آپکی وہ ضرور اجابت فرمائےگا اور سوقت آپ ہم سے بیان کریں کہ وہ کیسا ہے اور ہلکا اوسکی کیا حقہ
 معرفت حاصل ہو جائے حضرت موسیٰؑ نے ارشاد فرمایا کہ خدا انھم سے دکھلائی نہیں دیتا بلکہ وہ
 اپنے آثار قدرت کے ذریعہ سے پہچانا جاتا ہے کہنے لگے کہ ہم تو اسوقت تک تمپر ایمان نہیں لائے
 جب تک کہ تم اوس سے رویت کا سوال نہ کریں گے۔ پس حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ ا
 پروردگار تو نے بنی اسرائیل کا کلام سنا اور تو اون امور کو بہتر جانتا ہے جن میں کہ اوسکی صلاح سے
 حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف وحی کی کہ تم مجھے اوس امر کا سوال کرو جسکا کہ بنی اسرائیل
 تم سے سوال کیا ہے۔ میں تم سے اوسکی جاہلانہ فرمائش کا مواخذہ نہ کرونگا۔ پس اسوقت حضرت
 موسیٰؑ نے عرض کیا رب ارنی الظہ الیک قال لن ترانی ولكن الظہ الی الجبل
 فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ
 صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المؤمنین ۵
 حضرت امام علی رضا علیہ السلام ارشاد فرماتے ہیں کہ اس آیہ شریفہ میں تبت الیک سے یہ مراد ہے
 کہ میں نے تیری اوس معرفت کی طرف رجوع کی جو مجھکو پہلے سے حاصل ہے اور اپنی قوم کی جہالت کے
 مفعول کیا۔ اور اول المؤمنین ہو سیکامی طلب ہے کہ میں اون لوگوں میں کا ایک شخص ہوں جو اس پر
 اول ایمان لائے ہیں کہ تو دکھلائی نہیں دیتا۔
 اور شاعرہ نے جواب مذکور پر کئی اعتراض کیے ہیں۔

پہلا اعتراض - کہ اس جواب میں ظاہر الفاظ کے معنوں سے بغیر کسی معقول دلیل کے عدل لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

اور یہ اعتراض مخدوش ہے۔ اس لیے کہ اگر ظاہر سے لفظ کا اہم معنی موضوع لے کر جمول کرنا مراد ہے تو ہم اسکا انکار نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ رب ارنی میں منی موضوع لے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اور اگر ظاہر حضرت موسیٰ کا رویت کو اپنے لیے طلب کرنا اور غیر ظاہر سے اوس (رویت) کا قوم کے لیے طلب کرنا مراد ہے تو صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ لفظ سے رویت کا قوم کے لیے مراد لینا اوس (لفظ) کی غیر معنی موضوع لے میں متعمل ہونے کو ہرگز مقتضی نہیں ہے۔ علاوہ بریں ظاہر سے یہ مراد لینا کہ حضرت موسیٰ نے رویت کو اپنے لیے طلب کیا ہو اور غیر کے لیے طلب نہ کیا ہو اصالت عدم کی مخالفت ہے فان اصالۃ عدم طلبہ الرویۃ لنفسہ لقارض احتمال طلبہ الرویۃ لنفسہ۔ پس جبکہ دونوں احتمالات میں تعارض ہو تو مرجحات خارجیہ کی طرف رجوع کرنا معین ہوگا اور مرجحات خارجیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے رویت کو اپنی قوم کے لیے طلب کیا تھا اور اپنے لیے طلب نہ کیا تھا جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ اور اگر ظاہر سے یہ مراد ہو کہ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کا قوم کے لیے طلب کرنا مقصود ہوتا تو لفظ ارنی کے مقام پر لفظ (ارہم) کا استعمال فرماتے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے یہ فرمائش نہیں کی تھی کہ وہ (جناب موسیٰ) حق تعالیٰ سے سوال کریں کہ وہ (حق تعالیٰ) اپنی ذات کا خود اون لوگوں کو مشاہدہ کرائے۔ بلکہ انکی خواہش یہ تھی کہ حضرت موسیٰ (خدا) سے یہ سوال کریں کہ وہ اپنی ذات کا حضرت موسیٰ کو مشاہدہ کرائے اور حضرت موسیٰ کے ساتھ وہ خود بھی مشاہدہ کر لیں جس طرح کہ خدا نے حضرت موسیٰ سے کلام کیا تھا اور خود انہوں نے بھی اوسکو سنا تھا۔ اور انکی فرمائش کا خلاصہ یہ تھا کہ جس طرح او انہوں نے حضرت موسیٰ کے ساتھ کلام خدا کو سنا تھا اسی طرح وہ ذات خدا کا بھی حضرت موسیٰ کے ساتھ مشاہدہ کر لیں اسی وجہ سے حضرت موسیٰ نے لفظ ارنی کا استعمال فرمایا تھا اور لفظ (ارہم) کا استعمال نہیں فرمایا تھا۔

پہلا اعتراض
مخدوش ہے

اسکے علاوہ یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ کے لیے باوجود منصب نبوت اور کمال تقریب کے ان ترائی کا خطاب ہوا تو انکی قوم کے لیے بدرجہ اولیٰ اسی قسم کا خطاب ہوتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر ظاہر سے رویت کا اپنے لیے طلب کرنا بھی مراد لیا جائے تب بھی احتمال خلافت برطرف نہ ہوگا جو استدلال میں قاضی ہوتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی قطع نظر کیا جائے تو یہ امر بہت ظاہر ہے کہ جب زید سے کہا جائے ارنی نفسک النظر الیک (تو اپنے نفس کو مجھے دکھا دے میں تیری طرف نظر کروں) تو اس سے وہی رویت اور نظر مراد ہوگی جو معتاد و متعارف ہے اور بدون مقابلہ مرتی و دیگر امور عادیہ متحقق نہیں ہو سکتی۔ علامہ زحخشری سے منقول ہوا ہے کہ قول حضرت موسیٰؑ النظر الیک وغیرہ جسمین معنی مقابلہ ملحوظ ہیں جو محض تشبیہ و تمثیل پر مبنی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے ان اقوال میں اپنی قوم کی فرمائش کا ترجمہ اور انکی خواہش و التماس کی حکایت کی ہے۔ پس اگر حضرت موسیٰؑ نے اپنے قول رب ارنی النظر الیک وغیرہ میں اسی ظاہر کو مراد لیا ہے تو (معاذ اللہ) اونکا جاہل ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر انہوں نے اس کو مراد نہیں لیا تو انکے کلام کا خلافت ظاہر پر محمول ہونا معین ہوگا۔ اس تقریر کا جواب کہ علماء اشاعرہ کی طرف سے تجویز کیا جائیگا وہی جواب ہماری طرف سے بھی ممکن ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ جب کسی ظاہر کے باطل ہونے پر قطعی دلیل قائم ہو جائے تو کلام کا خلافت ظاہر پر محمول کرنا معین ہوتا ہے۔ اور چونکہ ویت باری تعالیٰ کے ممتنع ہونے پر عقلی و نقلی دلیلیں قائم ہو چکی ہیں۔ لہذا کلام کا ظاہر پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ علیہ السلام کے سوال کا اپنی قوم کے لیے ہونا اور خود اپنے لیے نہ ہونا مذکور ہو چکا ہے۔

دوسرا اعتراض۔ یہ کہ اگر باری تعالیٰ کی رویت محال ہوتی تو حضرت موسیٰؑ ایسے سوال سے اپنی قوم کو ضرور منع فرماتے اور انکے اعتقاد باطل کی رد فرماتے ایسے کہ انبیاءؑ کو جاہلون کا انکے عقائد باطل پر باقی رہنا جایز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے جبکہ حضرت موسیٰؑ کی قوم نے حضرت سے یہ فرمائش کی تھی کہ ہمارے لیے بھی ایسے معبود مقرر فرما دیجیے جسے کہ ان لوگوں کے لیے معبود ہیں تو حضرت موسیٰؑ نے انکی اس فرمائش کو فوراً رد فرمایا اور ارشاد کیا انا انکم قوم تجهلون (تم بڑی جاہل ہو)

اور یہ اعتراض بھی مخدوش ہے۔ اس لیے کہ حضرت موسیٰ کا اوکو سوال مذکور سے منع نہ کرنا مسلم نہیں ہے۔
 مستدل کے لیے اس مطلب پر کسی برہان کا قائم کرنا ضرور ہے۔ اور ہمارے لیے مجرّد منع کافی ہے۔
 اس لیے کہ ہم مانع ہیں۔ اور ہمارے اس منع کی حضرت موسیٰ کی قوم کے اس تاکید ہی کلام سے تائید
 ہوتی ہے یا موسیٰ لن لو من لك حتى نرى الله جھرة (ہم آپ پر اس وقت تک ہرگز
 ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ خدا کو ظاہر اظہار دیکھ نہ لیں گے) اس لیے کہ اس کلام میں انہوں نے
 حرف لن کو جو تاکید نفی میں متعلّیٰ ہوتا ہے وار د کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ
 نے اپنے کلام کو رد کیا تھا۔ اور رویت باری تعالیٰ کے محال ہونے پر برہان قائم فرمائی تھی۔
 جس کے بعد انہوں نے حضرت موسیٰ کی مخالفت کی اور حرف لن کی ساتھ اپنے کلام کو موکد کیا۔ اور اس
 مطلب پر دلیل یہ ہے کہ ابتداء امر میں لن لقوم کہنا خطا اور کاللقوم کہنا عذوب ہے البتہ
 صوّت مخالفت میں تاکید کے لیے لن لقوم کہنا درست ہوتا ہے۔

اس مقام پر علامہ زرخشیری سے جو کچھ منقول ہوا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

وفي هذا الكلام دليل على ان موسى
 رادّهم القول وعرفهم ان روية
 ما لا يجوز عليه ان يكون في جهة
 محال وان من استجاز على الله الرد
 فقد جعله من جملة الاجسام والاعراض
 فادّوه بعد بيان الحجّة ووضوح
 البرهان ولجّوا فكانوا في الكفر كعبدة
 العجل فسلط الله عليهم الطعنة
 كما سلط على اولئك القتل لسوء
 بين الكافرين ودلالة على عظمهما

کلام مذکور میں اس امر پر دلیل ہے کہ حضرت موسیٰ نے
 ان سے رد و بدل کی تھی اور حضرت نے اوکو بتلایا تھا
 کہ جس موجود کا کسی جہت میں ہونا جائز نہیں ہو اس کی
 رویت محال ہے اور یہ کہ جو شخص حق تعالیٰ پر رویت کو
 تجویز کرتا ہو وہ اس کو اجسام یا اعراض میں داخل کرتا ہے
 پس انہوں نے بیان حجّت اور وضوح برہان کے بعد بھی حضرت
 موسیٰ کی مخالفت کی اور اپنے کلام پر اصرار کیا اس لیے
 وہ کفر میں گویا سالہ پرستوں کے مثل قرار پائے اور حق تعالیٰ
 نے ان پر صاعقہ کو مسلط کیا جس طرح کہ گویا سالہ پرستوں پر
 قتل کو مسلط کیا تھا تاکہ دونوں کفر و غیرت میں مساوت قائم رہے

بعضہ المحتاتہ انتھ۔ کہ اور سزا کا سنگین ہونا ان دونوں کی عظمت پر لالت کرے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہر ایک امر کی مصلحت کو خدا و رسول بہتر جانتے ہیں اور ہمیں شبہ نہیں ہے کہ جملہ معصیتوں میں عظیم ترک کرے جس پر حق تعالیٰ کا کافروں کو برقرار رکھنا معلوم ہے اور ارب کہ حق تعالیٰ کا ہر ایک کام کسی نہ کسی مصلحت پر مبنی ہوتا ہے لہذا اس امر کا بھی کسی مصلحت پر مبنی ہونا ضرور ہے اگرچہ ہم کو واقعی مصلحتوں پر اطلاع حاصل نہ ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک اشیاء کا حسن و قبح عقلی نہیں ہے بلکہ نقلی ہے پس ممکن ہے کہ ہر ایک معروف کے امر کا اور ہر ایک منکر کی نہی کا واجب ہونا حضرت موسیٰ تک موصول ہو ا ہو۔ اور ہمارے نزدیک اگرچہ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے لیکن وہ دونوں (حسن و قبح) زمان اور مکان کے بدلنے کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں اور بعض احکام کا نسخ اور بعض کا منسوخ ہونا اسی پر مبنی ہے۔ پس ممکن ہے کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کو ان کے اعتقاد فاسد پر اس لیے برقرار رکھا ہو کہ وہ اس وقت قبیح اور حرام نہ ہو۔

تیسرا اعتراض۔ یہ کہ جن لوگوں نے حضرت موسیٰ سے روایت واجب تعالیٰ کا سوال کیا تھا وہ اگر مومن تھے تو حضرت موسیٰ پر ان کا سوال باطل سے منع کرنا لازم تھا۔ اور مومن کی شان یہی ہے کہ جب سول او سکو کسی امر سے منع کر دیں تو وہ اس سے باز رہے اس صوٹ میں حضرت موسیٰ کو حق تعالیٰ سے اسکی رویت کا سوال کرنا صحیح نہ ہو گا۔ اور اگر ان لوگوں کا جنہوں نے حضرت موسیٰ سے رویت کا سوال کیا تھا کافر ہونا فرض کیا جائے تو ہمیں شبہ نہیں ہے کہ وہ لوگ وقت سوال حاضر نہ تھے بلکہ اس جگہ پر صرف ہی شتر آدمی حاضر تھے جنکو کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم میں سے میقات پر دروکار (وقت مقرر) کے لیے منتخب کیا تھا جیسا کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔

واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلاً
ملیقاً تناً۔ پارہ ۹ سورۃ اعراف

شتر آدمی ہمارے مقرر کردہ وقت کے لیے چھانٹ لیے اور جبکہ ان (کافروں) میں سے کوئی شخص بھی اس مقام پر حاضر نہ تھا تو خداوند عالم کا اپنی رویت سے منع کرنا بے سود تھا کیونکہ اس صوٹ میں حق تعالیٰ کے اس منع کرنے سے ان لوگوں کا منتفع ہونا محال تھا۔

اور یہ اعتراض نہایت ضعیف ہے جس کی بعض علماء دینی افسوس نے بھی تصریح فرمائی ہے۔
چنانچہ علامہ قوشچی نے شرح تجرید میں تحریر کیا ہے کہ۔

وردة بانهم كانوا مومنين لكن لما لم يعلموا مسألة الروية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاخترار موسى للرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله فيكون اوثق عندهم واهد الى الحق واصناف موسى الروية الى نفسه دونهم لعلها يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى۔

یہ اعتراض جو ذکر کیا گیا ہے اسکو امام فخر الدین رازی نے اپنی کتاب نہایت العقول میں بیان کیا ہے۔ اور انکی عین عبارت یہ ہے۔ ان الذين سألوا موسى عليه السلام ذلك اما ان يقال انهم كانوا من المومنين او من الكافرين فان كانوا من المومنين وقد بينا انه يجب ان يمنعهم موسى عليه السلام من السؤال الباطل والمومن اذا منعه الرسول من شئ فانه يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان به حاجة الى سؤال الله تعالى ذلك وان كان السائلون من الكفرة فهم ما كانوا حاضرين وقت السؤال بل الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام من امته على ما قال الله تعالى واختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقاتنا واذا لم يكن احد من الكفرة حاضرا في ذلك الموضع استحالة ان ينتفعوا بمنع الله تعالى من الروية۔ اور مواضع و شرح تجرید علامہ قوشچی اور شرح مقاصد میں بھی اسکا

یہ اعتراض اس طرح مردود ہے کہ وہ لوگ مومن تھے لیکن انہوں نے اس مسئلہ کو سمجھنا نہ تھا اور انہوں نے سماع کلام کے وقت اس وقت کے جائز ہو چکا گمان کیا تھا پس حضرت موسیٰ نے انہیں رد کرنے کے لیے حق تعالیٰ سے طریق سوال و جواب کو خفیاً فرمایا تاکہ ان لوگوں کو وثوق نہ ہو اور امر حق کی طرف ان کی ہدایت کرنے میں مفید نہ ہو اور حضرت موسیٰ نے اپنی طرف رویت کو اس پر منسوب کیا کہ انکی کوئی قدرتی نہ ہو اسلیو کہ اگر رویت انکی طرف منسوب نہ ہو تو وہ کہہ سکتے تھے کہ اگر حضرت موسیٰ نے یہ بات بتائی تو اسکا انکی نفس کی بے وقوفی اور انکی کمزوری سے انکی طرف منسوب کیا گیا ہو۔

تتبیہ۔ یہ اعتراض جو ذکر کیا گیا ہے اسکو امام فخر الدین رازی نے اپنی کتاب نہایت العقول میں بیان کیا ہے۔ اور انکی عین عبارت یہ ہے۔ ان الذين سألوا موسى عليه السلام ذلك اما ان يقال انهم كانوا من المومنين او من الكافرين فان كانوا من المومنين وقد بينا انه يجب ان يمنعهم موسى عليه السلام من السؤال الباطل والمومن اذا منعه الرسول من شئ فانه يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان به حاجة الى سؤال الله تعالى ذلك وان كان السائلون من الكفرة فهم ما كانوا حاضرين وقت السؤال بل الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام من امته على ما قال الله تعالى واختار موسى من قومه سبعين رجلا لميقاتنا واذا لم يكن احد من الكفرة حاضرا في ذلك الموضع استحالة ان ينتفعوا بمنع الله تعالى من الروية۔ اور مواضع و شرح تجرید علامہ قوشچی اور شرح مقاصد میں بھی اسکا

تذکرہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو حضرت موسیٰ منتخب کی میقات پر وردگار کر لے
لائے تھے وہ سائل نہ تھے۔ اور جو لوگ رویت الہی کا سوال کرتے تھے وہ یہاں حاضر و موجود نہ تھے
لکن امام فخر الدین نے تفسیر کبیر میں جو کچھ لکھا ہے وہ اس کے بالکل مخالف ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے
کہ جن ستر آدمیوں کو حضرت موسیٰ نے میقات پر وردگار کے لئے منتخب کیا تھا وہی سائل تھے
جو وہاں پر حاضر و موجود تھے۔ چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں۔

للمفسرین فی هذه الواقعة قولان الأول
ان هذه الواقعة كانت بعد ان كلمت
سبحانه عبدة العجل بالقتل قال محمد
بن اسحق لما رجع موسى من الطور الى
قومه فواحي ما هم عليه من عبادة العجل
وقال لاختيه والسامري ما قال وخرق العجل
والقاء في البحر فاختر من قومه سبعين
رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور
قالوا لموسى سل ربك حتى يسمع منا
كلامه فسئل موسى ذلك فاجابه
الله اليه (الى ان قال) وسمع القوم
كلام الله تعالى مع موسى يقول له
افعل ولا تفعل فلما ماتم الامر
(الى ان قال) فقال القوم بعد ذلك
لن لو من لك حتى نرى الله جوهرا
الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد

اس مقام پر مفسرین کے دو قول ہیں۔ اول تو یہ کہ اس امر کے بعد
واقعہ ہوا کہ خداوند عالم نے گوسالہ کی پیش کش کر لی اور لوگوں کو تکلیف دی
تھی۔ محمد بن اسحاق بیان کرتا ہے کہ جب حضرت موسیٰؑ
طور سے اپنی قوم کی طرف پلٹے اور انکی گوسالہ پرستی کو ملاحظہ فرمایا
تو اپنے بہائی اور سامری کو جو کچھ کہا سو کہنا اور گوسالہ کو پہنا
کر دریا میں ڈال دیا۔ اور اپنی قوم کے نیکو کار لوگوں میں سے
ستر آدمیوں کا انتخاب کیا۔ پس جبکہ طور کی طرف چلے
تو ان لوگوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے عرض کیا
کہ اپنے پروردگار سے سوال کیجیے تاکہ وہ (خداوند عالم)
ہم کو اپنا کلام سناے۔ حضرت موسیٰؑ نے (درگاہِ وحدت)
میں اس کا سوال کیا جس پر خداوند عالم نے ان کو (حضرت
موسیٰؑ) کو جواب دیا اور لوگوں نے خدا کے کلام کو سنا کہ
وہ حضرت موسیٰؑ سے فرما رہا ہے کہ ایسا کرو اور ایسا نہ کرو
پس جبکہ کلام الہی تمام ہو گیا تو انہوں نے کہا کہ ہم تو اس وقت
تک آپ پر ایمان نہ لائیں گے جب تک ہم خداوند عالم کو ظاہر نہ کر دیتے ہیں
دوسرے یہ کہ یہ واقعہ قتل کے بعد کا ہے (امام) سے

قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من
عبادة العجل بان قتلوا انفسهم ^{الله}
تعالى ان ياتهم موسى في ناس من
بنی اسرائیل يعتذرون اليه من
عبادتهم العجل فاختر موسى سبعين
رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن لو من
لك حتى نرى الله جهرۃ - انتكح -

کہتے ہیں کہ جب بنی اسرائیل نے گوسالہ کی پرستش سے
اس طرح توبہ کی کہ اپنے نفوس کو فحل کیا تو حکم آئی ہوا کہ
وہ اپنی قوم کے کچھ لوگوں کو (کوہ طور) پر لائیں تاکہ وہ
پیش خدا گوسالہ پرستی کی معذرت کریں۔ پس حضرت چوتھے
نے ستر آدمیوں کا انتخاب کیا جب وہ طور پر آئے تو کہنے
کہ ہم تو آپ پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک ہم
خداوند عالم کو ظاہر نظر نہ دیکھ لیں۔

اس مقام سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے روایت کا سوال کیا تھا اور کہا
تھا کہ لن لو من لك حتى نرى الله جهرۃ وہ مومن بھی تھے اور وقت سوال موجود بھی تھے اور
یہ وہی ستر آدمی تھے جنکو حضرت موسیٰ علیہ السلام منتخب کر کے میقات پر وردگار کے لیے لائے تھے
امام صاحب نے تفسیر میں صرف وہی قول ذکر فرمایا ہے ہیں اور دونوں سے صراحت مذکور ہوا
امور کا پتہ چلتا ہے لیکن سخت تعجب اور افسوس کا مقام ہے کہ فخر الدین رازی جو عالم جلیل القدر
بلکہ امام و مقتدی ہیں وہ تفسیر کبیر میں تو طالبان روایت کا مومن ہونا بھی تسلیم کرتے ہیں اور وقت
سوال موجود ہونا بھی لیکن نہایت العقول میں اعتراض کرتے ہیں اور انکے مومن ہونے کو بھی تسلیم
نہیں کرتے اور وقت سوال انکے موجود ہونے کا بھی انکار ہے جس سے ہر عاقل انکی دہشت
اور انصاف کا پتہ چلا سکتا ہے کہ کس حد پر ہے اور سمجھ سکتا ہے کہ انکی غرض جدال۔ ہٹ ہڑائی
اور لوگوں کو دھوکہ دینا ہے۔ لغو ذبالہ من ذلک۔ اور علامہ تفتازانی وغیرہ نے جو اس
اعتراض کا تذکرہ کیا ہے تو وہ یا تو اس (تفسیر کبیر) کے کلام پر مطلع نہ ہونگے یا دیدہ و دانستہ امام صاحب
کی متابعت کر کے انہوں نے بھی لوگوں کو دھوکہ دینے کا قصد کیا ہے۔

اور اس امر کی کہ وہی منتخب شدہ ستر آدمی جو میقات پر وردگار کے لیے لائے گئے تھے سوال کرنے والے
بھی تھے اور مومن بھی تھے فاضل رومی کے کلام سے (جو اہل سنت کے اکابر علماء میں معتد ہیں) بھی

تصدیق ہوتی ہے جسکو جناب قاضی نور اللہ شستری علیہ الرحمہ نے حاشیہ بیضاوی میں نقل فرمایا کہ محشی رومی نے امام رازی کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے۔

اقول ليعلم من هذا ضعف ما قال
التفتازانی فی شرح المقاصد ان السناد^{کلائ}
القائلین لن لو من لك حتى نرى الله
جهره لم يكونوا مومنین ولا حاضرین
عند سوال الروية لیسمعوا جواب
الله تعالى وانما الحاضرون
هم السبعون المختارون
ولا يتصور منهم عدم تصديق
موسى فی الاخبار بامتناع الروية
انتھے کلامہ۔

میں کہتا ہوں کہ (امام فخر الدین کے) اس کلام سے جسکو
اونہوں نے تفسیر کبیر میں وارد کیا ہے (علامہ تفتازانی کے
اوس قول کا ضعف معلوم ہوتا ہے جسکو اونہوں نے
شرح مقاصد میں ذکر کیا ہے کہ (رویت کا سوال کرنا بے
جہل لو من لك حتى نرى الله جهره کے قائل تھے
مومن نہ تھے اور نہ سوال رویت کے وقت حاضر تھے تاکہ
وہ خداوند عالم کا جواب سنتے اور حاضر شخص بھی شراذمی تھی
جسکو حضرت موسیٰ نے منتخب کیا تھا اور اوسے اس امر کا
خیال نہیں ہو سکتا کہ اونہوں نے امتناع رویت کی خبر
سنی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہ کی ہو۔

فاضل رومی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اونہوں نے اس مطلب کو شرح مقاصد ہی میں بیان کیا
ہو گا جیسا کہ اون کے کلام سے پتہ چلتا ہے۔

اور ابوسعود کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ جن شراذمیوں کو حضرت موسیٰ علیہ السلام میقات پر رد کیا
کے لیے لائے تھے اونہیں کو رویت انہی کی طمع ہوتی تھی اور رویت کا سوال کیا تھا چنانچہ وہ لکھتے ہیں

روى انهم لما ندوا على ما فعلوا
وقالوا ان لم يرحمنا ربنا ولغفر لنا
لناكون من الخاسرين امر الله^س ص
عليه السلام ان يجمع سبعين رجلا
ويخبرهم بطور الظهور وان غيبه^س
مروى ہو کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم کی لوگ اپنی کثرت پر نادم
ہوئے تو کہنے لگے کہ اگر ہمارا پروردگار ہم پر رحم نہ فرمائے گا تو ہمارے
تو ہم گمراہے اور نقصان دہ بننے والوں میں سے ہونگے۔ خداوند عالم
حضرت موسیٰ کو حکم دیا کہ وہ شراذمیوں کو جمع کریں اور انکو
ظہور پر اور انکو غیب پر (قوم موسیٰ کے منتخب شدہ لوگ) اس

تلك التوبة فلما خرجوا الى الطور
 وقع عليه عمود من الغمام ولغشاه
 كلمة فكلّم الله موسى ۱۴ يا موصى ونيهاه
 وكان كلما كلمه تعالى اوقع على
 جبهته نوراً ساطعاً لا يستطيع احد
 من السبعين النظر اليه وسمعوا
 كلامه تعالى مع موسى عليه السلام
 افعل ولا تفعل فعند ذلك طمعو
 في الروية فقالوا ما قالوا -
 [کھا سو کھا -

وجہ دوم۔ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا سوال اپنے ہی نفس کے لیے پیش کیا تھا
 اور قوم کے لیے پیش نہ کیا تھا۔ اگرچہ حضرت موسیٰ ۱۴ کو رویت باری تعالیٰ کا محال ہونا عقل سے معلوم
 تھا اور سوال مذکور سے مقصود یہ تھا کہ عقلی دلیل کی نقلی دلیل سے بھی تاکید ہو جائے اور رویت واجب
 تعالیٰ کے محال ہونے کا علم زائد قوی ہو جائے۔ اس لیے کہ جب کسی مطلب کی دلیلیں متعدد ہوتی ہیں تو
 قوت علم زائد ہو جاتی ہے اگرچہ وہ (دلیلیں) ایک ہی جنس کی ہوں۔ اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے
 اپنے وجود پر ازلہ کثیرہ کو بیان فرمایا ہے۔ پس اگر کسی مطلب پر عقلی اور نقلی دونوں قسموں کی دلیلیں وار
 کی جائیں گی تو اس کا قوت علم کے زائد ہونے میں مفید ہونا کسی طرح بھی قابل انکار نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے
 کہ جمہور اہل نظر بھی ایک ہی مطلب پر بہت سی عقلی و نقلی دلیلیں ارد کرتے ہیں۔ اور قول حضرت برہم علیہ السلام
 رب ارنی کیف تخی للموتی قال اولم اری سیرہ وروزگار مجھ و کساد کی تو مردوں کو کیونکر زندہ کیا کرتا ہے۔ فرمایا
 لوھن قال بلی ولكن لیطعن قلبی۔ پس فرمایا کیا کوئی نہیں۔ عرض کی خبر ہو لیکن اس لیے کہ میرا قلب مطمئن ہو جائے۔
 بھی اسی پر مبنی ہے یا میں معنی کہ حضرت برہم علیہ السلام کو حق تعالیٰ کا مردوں کے زندہ کرنے پر قادر ہونا معلوم تھا
 کہ مردوں کو زندہ کرنے کی کیفیت کے مشاہدہ کا سوال کیا۔

اور امام فخر الدین رازی نے اس تقریر پر دو اعتراض کیے ہیں۔

پہلا اعتراض۔ یہ کہ علوم کا قوت و ضعف میں مختلف ہونا محال ہے ایسی کہ علم سے وہ عقائد مراد ہیں جو عقیدہ کے مطابق

اور اس کا متغیر ہونا محال ہے جبکہ ضرورت یا نظریہ صواب ہو اور عقائد کا مطابق عقیدہ ہونا ایسی چیز ہے کہ وہ میں تفاوت

نہیں ہو سکتا۔ اس طرح تغیر کا محال ہونا بھی ایسی چیز ہے جس میں تفاوت نہیں ہو سکتا۔ اس طرح شی کا بصورت معلوم ہونا بھی

چیز ہے جس میں تفاوت نہیں ہو سکتا پس جبکہ ان فیو دین جن کی جہ سے علم علم ہو جاتا ہے تفاوت نہیں ہو سکتا تو ثابت ہوا

کہ علوم کا قوت و ضعف میں متفاوت ہونا بھی محال ہے اور اس تقریر پر یہ کہ صحیح نہ ہوگا کہ حضرت موسیٰ کا اس سوال سے

یہ طلب کیا کہ او کو علم میں مزید قوت حاصل ہو جائے لیکن واجب کا یہ قول حسین حضرت ابراہیم سے حکایت کی گئی ہے و لیکن

لیطین قلبی پس او میں تاویل کرنا ضروری ہے ایسی کہ طالب علمینیت کو لازم ہے کہ او کی لایطینیت حاصل نہ ہو اور جس کے لیے

طمانینت حاصل نہ ہوگی تو او کی علم ہی حاصل نہ ہوگا ایسی کہ علم کا بدون طمانینت جرم ہونا بالاتفاق محال ہے اور جبکہ

او کی تاویل واجب ہوئی تو او کی ساتھ استدلال کرنا ساقط ہو گیا اور امام رازی کا یہ اعتراض کئی وجوہ سے مردود ہے۔

(۱) علم یقین کو یقین کے کثیرہ ہیں جن میں اثنی درجہ جلاوید ہیات کا ہے اور آخری درجہ اخفای نظریات کا۔

اور او میں باعتبار جلا و خفا درجات مختلفہ کا موجود ہونا قابل انکار نہیں ہے۔

(۲) علم کے درجات میں جنس ثبوت و ضعف کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے اور جن فیو کو کہ امام رازی نے حصول علم کے لیے ذکر کیا ہے

وہ باعتبار قوت و ضعف کے وہی درجات متفاوتہ مشتمل ہیں پس علم کے افراد میں اگرچہ احتمال یقین کا موجود نہ ہونا مشترک ہوتا ہے

لیکن جو اس کو ہی و افراد باعتبار قوت و ضعف مختلفہ میں ہیں اور امام رازی نے نفی تفاوت کے لیے جو چیزیں ذکر کی ہیں وہ اقبیل مصداق ہیں

(۳) اگر علم کا متفاوت ہونا فرض نہ کیا جائے گا تو آحاد ہمت کے ایمان کا ایمان انبیاء علیہم السلام کی مساوی

ہونا لازم آئے گا جس کا باطل ہونا اجماعی ہے۔

(۴) اگر افراد یقین میں تفاوت نہ ہوتا تو جناب امیر المؤمنین علیہ السلام کا یہ ارشاد لو کشف الغطاء لما ازددت

یقیناً صحیح نہ ہوتا لیکن حضرت کو ارشاد کا صحیح نہ ہونا باطل ہے نہ علم یقین کا قابل تفاوت ہونا بھی باطل ہوگا۔

اسی طرح آیت شریفہ و اذ انزلنا علیہم آیاتہ زاد قہم ایماناً بھی علم کے متفاوت ہونے پر شاہد ہے۔

(۵) بعض علوم کا بعض شہادت سے زائل ہو جانا اور بعض آخر کا زائل نہ ہونا اور دونوں مرتبوں میں

درجات مختلفہ کا موجود ہونا عقلاء کے نزدیک مسلم ہے۔

(۶) علامہ تفتازانی کی شرح مقاصد سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا زائد ناقص ہونا اشاعرہ و معتزلہ اور امام شافعی اور بہت سے علماء کا مذہب ہے۔ اور خود علامہ مذکور نے بھی اسی مذہب کے اختیار کیا ہے اور اوپر قول حضرت ابراہیم علیہ السلام و لکن لیطمئن قلبی وغیرہ کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ اور صاحب موقف نے بھی اسی مضمون کی تصریح فرمائی ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت موسیٰ نے روایت باری تعالیٰ کا جو سوال کیا تھا وہ اس امر کے متانی ہے کہ حضرت کو اس (روایت) کے محال ہونیکا علم حاصل ہو۔ لکن کیونکہ نہیں جانتے ہیں کہ حضرت موسیٰ کو اس (روایت) کا محال ہونا معلوم نہ ہو کیونکہ ہمارے نزدیک حق تعالیٰ کی مقدس ذات اور اس کے صفات کی معرفت اس لیے واجب ہے کہ اس کے ذریعہ سے حق تعالیٰ کی عدالت و حکمت کا علم حاصل ہو جائے۔ اور یہ کہ وہ کسی قبیح فعل کو صادر نہیں کرتا اور ظاہر ہے کہ یہ مطلب اس امر پر موقوف نہیں ہے کہ روایت واجب تعالیٰ کے محال ہونیکا علم ہی حاصل ہو اور اس صورت میں عقل کے نزدیک جائز ہوگا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اس مطلب کا حاصل کرنا واجب نہ ہو۔ اور اشاعرہ کے مذہب کی بنا پر حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت نقلی ہے پس ممکن ہے کہ حضرت موسیٰ کی شریعت میں اس امر کی معرفت کہ حق تعالیٰ کی روایت محال ہے واجب نہ ہو اس صورت میں جائز ہوگا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو روایت باری تعالیٰ محال ہونے کا علم حاصل نہ ہو۔ اور اس تقریر پر صاحب موقف وغیرہ سے یہ اعتراض منقول ہوا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے برگزیدہ نبی کے جاہل ہونیکا التزام کرنا اور یہ کہ انکو حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ اور سلبیہ کا علم نہ تھا اور آحاد معتزلہ اور ان لوگوں کے لیے جنہوں نے علم کلام کی بعض مسائل کو محال کیا ہے عالم فرض کرنا اور یہ کہ انکو حق تعالیٰ کے جملہ صفات کی معرفت حاصل تھی ایسی بدعت شیعہ ہے جسکا کوئی عاقل مرتکب نہیں ہو سکتا۔

اور یہ اعتراض ضعیف ہے اس لیے کہ اسی قسم کا التزام اشاعرہ پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ

حق تعالیٰ سے یہ انکار شدید اسی لیے صادر ہوا ہے کہ حضرت موسیٰ نے اس کی رویت کا دنیا میں سوال کیا تھا اور یہ کہ انکو واجب تعالیٰ کی رویت بطریق مقابلہ و جہت حاصل ہو جائے حالانکہ حق تعالیٰ کی رویت دنیا میں اور وہ بھی بطریق مقابلہ و جہت تمتنع ہے البتہ حق تعالیٰ کی رویت آخرت میں بدن جہت و مقابلہ جائز ہے۔ اور شاعرہ کے اس کلام سے لازم آتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے نبی برگزیدہ جاہل ہوں اور انکو حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ کا علم حاصل نہ ہو اور اعاذ شاعرہ اور وہ لوگ جنہوں نے علم کلام کے بعض مسائل کی معرفت حاصل کی ہو عالم ہوں اور حق تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ و سلبیہ کو جانتے ہوں البتہ ایسا عقیدہ بدعت شیعہ اور طریقہ نامرضیہ ہو سکتا ہے جسکو کوئی عاقل اختیار نہیں کر سکتا۔ پس شاعرہ کی طرف سے اس تقریر کا جو جواب تجویز کیا جائے گا وہی جواب مقررہ کی طرف سے ہی تجویز کیا جائیگا۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ معرفت مذکورہ حضرت موسیٰ پر واجب نہیں لیکن اس (معرفت مذکورہ) کا حضرت موسیٰ کے لیے حاصل ہونا اصول شاعرہ کی بنا پر لازم نہیں ہے اس لیے کہ جمہور شاعرہ نے معصیت مغیرہ کو ازراہ سہو و نسیان اور خصوصاً امام الحرمین نے دیدہ و دانستہ ہی انبیاء علیہم السلام پر تجویز کیا ہے۔ اس تقدیر پر ممکن ہو گا کہ حضرت موسیٰ کے لیے معرفت مذکورہ کا حاصل نہ کرنا معصیت مغیرہ میں داخل ہو جسکے وہ ازراہ سہو و نسیان یا دیدہ و دانستہ مرتکب ہوئے ہوں اور اس احتمال کا قرینہ خود حضرت موسیٰ کا یہ قول قرار دیا جاسکتا ہے **تبت الیک وانا اول المومنین**۔ پس تا وقتیکہ یہ احتمال برطرف نہ ہو گا اور وقت تک دلیل مذکورہ مستقیم نہ ہوگی۔

دوسری دلیل کہ واجب تعالیٰ نے آیت شریفہ **فان استقر حکمکانه فسوف ترائی** میں اپنی حیویت کو استقر ارجیل پر معلق کیا ہے اور استقر ارجیل ممکن ہے اور جو چیز کہ ممکن پر معلق ہوتی ہے اسکا ممکن ہونا بھی ضروری ہے لہذا واجب تعالیٰ کی رویت بھی ممکن ہوگی۔

اور یہ دلیل بھی بالکل ضعیف ہے۔ اس لیے کہ استقر ارجیل اگرچہ باعتبار ذات ممکن ہے لیکن دیگر امور کی وجہ سے تمتنع ہے اور خود رویت واجب تعالیٰ ہی اسی لیے تمتنع ہے کہ وہ جسم یا جسمانی اور صاحب جہت

شاعرہ کی دوسری دلیل

اور مکافی ہونے کو مستلزم ہے پس استقرار جیل اور رویت باری تعالیٰ دونوں متنع بالغیر قرار پائیں گے۔ اور اس
صوت میں ایک کا دوسرے پر معلق کرنا جائز ہوگا بلکہ متنع بالذات کا متنع بالغیر پر معلق کرنا بھی صحیح ہوگا۔
یہی وجہ ہے کہ حکماء کے نزدیک عقل اول کا معدوم ہونا واجب تعالیٰ کے معدوم ہونے کو مستلزم ہے
اور استقرار جیل کے متنع بالغیر ہونے کی کئی امروں کے ساتھ شرح ہو سکتی ہے۔

(۱) یہ کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کے جواب میں فرمایا ہے لن ترانی جسکے معنی ہیں کہ تم مجھ کو
ہرگز نہیں دیکھو گے۔ اور ہمیں شک نہیں ہے کہ کلام واجب تعالیٰ کا دروغ ہونا بالاتفاق عقلا محال ہے
لہذا اس قول کے بعد وہ (استقرار جیل) متنع ہوگا۔ اگر اس مقام پر یہ کہا جائے کہ کلمہ لن کا تائید کوئی
مستعمل ہونا مسلم نہیں ہے لہذا اس کلام سے رویت آخریہ کا متنع ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تو اس کا جواب
یہ دیا جائیگا کہ حضرت موسیٰؑ نے جس رویت کا سوال کیا تھا اور حق تعالیٰ نے اس کو استقرار جیل پر معلق
فرمایا تھا وہ رویت نیویہ تھی۔ لہذا اگر شاعرہ کی دلیل مذکور کا تمام ہونا فرض کیا جائے تو اس سے
رویت نیویہ ہی کا امکان ثابت ہوگا اور ہم کو اسی رویت کے محال ہونے کا ثابت کرنا مقصود ہے
جس کا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا تھا۔

(۲) یہ کہ حق تعالیٰ کو پہلے سے پہاڑ کا وقت تجلی پارہ پارہ ہو جانا معلوم تھا اور چونکہ علم خدا کا مخالف
واقع ہونا محال ہے لہذا پہاڑ کا وقت تجلی مستقر رہنا محال ہوگا۔

(۳) یہ کہ حق تعالیٰ نے پہاڑ کو وقت تجلی پارہ پارہ کرنے کا ارادہ کیا تھا اور چونکہ کسی مقدر کا اور
ارادہ کے موافق صادر نہ ہونا محال ہے لہذا پہاڑ کا پارہ پارہ نہ ہونا محال ہوگا۔ اور استقرار جیل کا
متنع بالغیر ہونا ثابت ہوگا۔

تشریح۔ شاعرہ نے محض اسی دعوے پر اکتفا نہیں کیا کہ رویت واجب تعالیٰ ممکن ہے بلکہ
اوپر ترقی یہی کہ بعض آیات قشابہ کی وجہ سے وقوع رویت کے بھی قائل ہو گئے اور اوپر
اولہ قائم کیے۔ حالانکہ وہ (وقوع رویت) بہت سی عقلی و نقلی دلیلوں کے مخالف ہے۔
اس مقام پر ان کے نقلی اولہ کا بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جنکی وجہ سے شاعرہ

وقع رویت کے قائل ہو گئے ہیں اور وہ کئی ہیں۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

وجوه يومئذ ناظرة الى ربها { کچھ پہرے تو اس دن چمکتے ہوں گے اپنے پروردگار کی ناظرہ۔ } پارہ ۲۹ سورہ قیامہ { طرف دیکھتے ہوں گے۔ }

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت واقع ہوگی۔

امام فخر الدین رازی نہایت العقول میں وقوع رویت پر اس آیت سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ لغت میں اگرچہ نظر کے کئی معنی ہیں مگر امت نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ یہاں تین معنوں میں سے ایک معنی مراد ہیں۔ اول رویت۔ دوسرے انتظار۔ تیسرے حدقہ چشم کو اس چیز کی طرف حرکت دینا جس کو دیکھنا چاہتا ہے۔ آخر کے دونوں معنی تو باطل ہیں لہذا ضرور ہوا کہ اس مقام پر پہلے معنی (رویت) مراد لیے جائیں۔ اور یہی مطلوب ہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ امت نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ نظر کے تین معنوں میں سے ایک معنی یہاں مراد ہیں سلیبی کہ جو لوگ رویت کو ثابت کرتے ہیں وہ تو اس مقام پر نظر سے رویت ہی کو مراد لیتے ہیں۔ اور جو (رویت کی) نفی کرتے ہیں وہ کہہ بھی تو یہ کہتے ہیں کہ نظر سے حدقہ چشم کو مرنی کی طرف حرکت دینا مراد ہے۔ مگر یہ معنی خداوند عالم کے بارہ میں صحیح نہیں ہیں اس لیے وہ معنی مراد لینے چاہتے ہیں جو اس کے بارہ میں صحیح ہو سکتے ہوں۔ لہذا اس معنی کی بنا پر یہ مراد ہوگی کہ وہ اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف ناظر ہونگے۔ اور کہیں نظر سے انتظار مراد لیتے ہیں۔ اور امت میں کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جو اس آیت میں ان تینوں معنوں کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لیتا ہو۔

اور ہمارا یہ کہنا کہ نظر سے انتظار مراد نہیں ہو سکتا اسکی کئی وجہیں ہیں۔

(۱) جب نظر کا لفظ الٰہی سے متصل ہو تو لغت میں اس کے معنی انتظار کے نہیں آتے۔

(۲) یہ کہ انتظار شے متجدد کا ہوتا ہے اور یہ خداوند عالم کے بارہ میں محال ہے۔

(۳) یہ کہ آیت ترغیب کے مقام پر ہے اور انتظار غم کو شامل ہوتا ہے اور اس میں اس امر کی

صلاحیت نہیں ہوتی کہ اس میں رغبت کی جائے۔

اور ہمارا یہ کہنا کہ نظر سے حلقہ چشم کو گردش دینا مراد نہیں ہو سکتا اسکی وجہ یہ ہے کہ اس معنی کی بنا پر جبکہ نظر کی جانب سے وجہت میں ہو۔ اور اس مقام پر خدا کی طرف نظر کرنے میں کلام ہے اور وہ کسی وجہت میں نہیں ہے پس ان دونوں قسموں کا باطل ہونا ثابت ہو گیا اور لازم ہوا کہ اس آیت میں نظر سے رویت ہی مراد ہو جو مطلوب ہے اور یہ دلیل کئی وجہوں سے ضعیف ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر اس آیت میں نظر سے رویت مراد ہوگی تو خداوند عالم کے کلام میں کذب و دروغ لازم آئیگا۔ اور اس مطلب کی فی الجملہ توضیح یہ ہے کہ جس چیز کو مقرر ہونا چاہیے اسکو مقدم کرنے سے کلام میں حصر ہو جایا کرتا ہے۔ پس کلام خداوند عالم الی رجبنا ناظرہ کے یہ معنی ہونگے کہ بالخصوص اس پروردگار ہی کی طرف ناظر ہوں اور دوسری کی طرف ناظر نہ ہوں۔ کیا تم نے خدا کے اس قول کو نہیں دیکھا۔

الی ربك یومئذ المستقر۔ پ ۱۹ سورہ قیامت کہ اوس دن تو قرآن پڑھو کی جگہ تمہاری پروردگار ہی کے حضور میں ہے۔

الی ربك یومئذ المساق۔ ۲۰ کے تیرے پروردگار کی طرف چلنے کا وہی دن ہے۔

الا الی اللہ تصدیرا لامور۔ پ ۲۱ سورہ شوریٰ کہ آگاہ ہو کہ تمام امور کی بازگشت اللہ ہی کی طرف ہے۔

والیہ توجعون۔ پ ۲۲ سورہ یس کے تم سب کی بازگشت اوس کی طرف ہوگی۔

اس مقام پر تقدیم نے اختصاص کے معنوں پر کیونکہ والالت کی حالت میں وہ امتداد اشیا کی طرف نظر کریں گے

جنکا حصر نہیں ہو سکتا اسلیے کہ حشر کے دن جمیع مخلوق کا اجتماع ہوگا ایسی صورت میں اہل حشر کا محض خداوند

عالم کی طرف نظر کرنا اور باقی حاضرین کی طرف نظر نہ کرنا معقول نہیں ہو سکتا۔ اور قاضی بیضاوی نے

جو اس آیت شریفہ کی تاویل میں فرمایا ہے کہ یومئذ میں یوم کے بعض اوقات مراد ہیں جن میں یومئذ کی

لیحق تعالیٰ کی طرف نظر کرنا مطلوب ہوگا۔ اور کمال استغراق کی وجہ سے غیر خدا کی طرف نظر نہ کریں گے

وہ خلاف نظام اور خالی از تکلف نہیں ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر یومئذ میں یوم سے فقط بعض

اوقات مراد لیے جائیں گے تو لازم آئیگا کہ نضرۃ نعیم (نعمت کی تازگی) بھی جو آیت شریفہ

تعرف فی وجہ نضرۃ النعیم۔ پ ۲۳ سورہ تطفیف کے اومکے چہرہ نسیم ناز و نعم کی تازگی پہچان لو گے۔

میں مذکور ہے بعض اوقات یوم کے ساتھ مخصوص ہو اور اس تقدیر پر ضرور ہوگا کہ قول باری تعالیٰ -

وَوَجَّهَ لَوْمَعِیْنِ بِأَسْرَةٍ تَظُنُّ أَنْ یَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً۔ ۲۹ سورہ قیمہ

ہونگے کہ مکر توڑنے والی مصیبت ہم پر پڑے گی۔

میں ہی یوم کے بعض اوقات ہی مراد لیے جائیں سیکر کہ مقتضای تقابل ہی حالانکہ اسکا باطل ہونا متفق علیہ

دوسری وجہ - یہ کہ آیہ شریفہ میں نظر سے رویت کا مراد ہونا جائز نہیں جیسا کہ عنقریب ظاہر ہوگا۔

اور قبل ازین مذکور ہو چکا ہے کہ رویت واجب تعالیٰ بدلیل عقل و نقل محال ہے۔

تیسری وجہ - یہ کہ اگر آیہ شریفہ میں نظر سے رویت مراد ہوگی تو آیہ شریفہ کے اول و آخر میں مقابلہ

باقی نہ رہیگا۔ اس لیے کہ اگر اول آیت میں رویت مراد ہوگی تو آخر آیت میں اوسی (رویت) کی نفی مذکور

ہوتی اور حق تعالیٰ و وجَّهَ لَوْمَعِیْنِ بِأَسْرَةٍ غَیْرِ نَاطِرَةٍ اِلٰی رَہْمٰہِا ارشاد فرماتا۔ حالانکہ حق تعالیٰ

نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ یَظُنُّ اَنْ یَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً ارشاد فرمایا جس میں حق تعالیٰ نے کفار کے

خوف زدہ ہونیکو بیان فرمایا ہے اور رویت سے اون کے ممنوع ہونیکا ذکر نہیں فرمایا۔ اس صہوت میں

مراعات تشاکل اسی امر کو مقتضی ہے کہ جس طرح کفار کے لیے خوف عذاب کو ذکر فرمایا ہے اوسی طرح

مومنین کے لیے انتظار ثواب کو ذکر فرمایا اور صفت تشاکل کی مراعات اگرچہ لازم نہیں ہے لیکن

کلام واجب تعالیٰ کا ایسے معنی پر محمول کرنا جس سے تشاکل بھی محال ہو اس سے کمین بہتر ہے کہ وہ

ایسے معنی پر محمول کیا جائے جس سے یہ صفت ثبوت ہو جائے۔

چوتھی وجہ - یہ کہ یہ استدلال اس وقت درست ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ لغت میں

لفظ نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں پس جب تک یہ ثابت نہ ہوگا استدلال تمام نہ ہوگا

اور قدر مسلم اسی قدر ہے کہ نظر سے طلب ویت اور طلب ویت کے لیے حد و چشم کو گردش بنام مراد

ہوتا ہے اور یہ معنی ویت کے ساتھ بھی متفق ہو سکتا ہے اور بدین ویت بھی پس نظر ویت سے عاقل کی اور سپر کی امر لالت کی

۱۵ کیونکہ جن لوگوں کے چہرے اور اس ہونگے اونکی مصیبت دائمی باطل لاتی ہوگی اس لیے کہ وہ کفار بافاق لوگ ہوں گے
پس اون کی مصیبت کا اون بعض اوقات کے ساتھ مخصوص کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ۱۲

(۱) خداوند عالم کا یہ قول ہے

وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ - پ سوره اعراف { اور تم ان کو دیکھتے ہو کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہیں۔ حالانکہ وہ نہیں دیکھتے۔

جس میں عدم البصار کو حالت نظر میں ثابت کیا ہے اور جو امر کہ منقہ ہوتا ہے وہ مثبت کی علامت ہوتا ہے۔ لہذا وہ (نظر) البصار کے علاوہ ہوگی۔ اور امام رازی نے اس کے رد میں بیان کیا ہے کہ آیات کا ترجمہ اصنام (بت) ہیں اور جس طرح ان کی شان سے رویت اور عدم البصار نہیں ہے اسی طرح ان کی شان سے حد قہ چشم کی گردش بھی نہیں ہے۔ پس ضرور ہو کہ دونوں تقدیروں پر مجاز کا ارتکاب کیا جائے۔ اور امام رازی کی اس تقریر کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ اصنام کے متعلق رویت اور نظر دونوں استعمال کرنا صحیح نہیں ہے مگر باوجود اسکے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم قول خدا۔

وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ { اور تم دیکھو کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہیں حالانکہ وہ نہیں دیکھتے اور اپنے قول۔

وَتَرَاهُمْ يَرْوْنَكَ وَيُبْصِرُونَكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ { تم ان کو دیکھتے ہو کہ وہ تم کو دیکھتے ہیں حالانکہ وہ نظر نہیں کرنے میں فرق پاتے ہیں باین معنی کہ اول شخص ہے اور دوم قہیم ہے۔ پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو یہ فرق نہ ہو سکتا۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیہ شریفہ و تَرَاهُمْ اذ میں متعلق رویت و حقیقت گردش چشم ہے اور رویت و البصار دونوں بالاتفاق امر معنوی ہیں۔ پس اگر لفظ نظر اس آیہ شریفہ میں گردش چشم پر معمول کیا جائیگا تو لازم آئیگا کہ وہ (نظر) حقیقت متعلق رویت ہو۔

اور اگر نظر سے رویت مراد لیا جائیگی تو نظر کا متعلق رویت ہونا حقیقت ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ وہ (رویت) حقیقت مرقی نہیں ہے۔ اسی طرح نظر کے عام اور رویت کے خاص ہونے پر یہ بھی

دلالت کرتا ہے کہ اہل زبان کے نزدیک نظر کا ثابت کرنا اور رویت کا نفی کرنا جائز ہے چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں نظر تو الی الهلال فلما دارا۔ { میں نے ہلال کی طرف نظر کی اور اس کو نہیں دیکھا۔

پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو یہ قول صحیح نہ ہوتا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہم جماعت کو

دیکھتے ہیں کہ وہ ہلال کی طرف نظر کرتی ہے حالانکہ ہم اوس (جماعت) کی رویت کو نہیں کہہ سکتے اور ظاہر ہے کہ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں وہ اوس چیز کے ضرور مغائر ہے جسے ہم نہیں دیکھتے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اہل زبان کے نزدیک یہ کہنا کہ صا زلت النظر الی زید حتی رایتہ کہنا صحیح ہے پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو قول مذکور صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ کسی شے اور اوس (شے) کی غایت میں مغائرت ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ۔

نظرت الی زید فلم ارجو وجہہ۔ کہ میں نے زید کی طرف نظر کی مگر اس کا چہرہ نہ دیکھا۔ یا کسی سے یہ کہت کہ۔

النظر الی زید حتی تری وجہہ۔ کہ تم زید کی طرف نظر کر دتا اینکہ اوس کے چہرہ کو دیکھ لو۔

حتماً صحیح ہے۔ پس اگر رویت و نظر کے ایک ہی معنی ہوتے تو ایسا کہنا صحیح نہ ہوتا۔ ان سب کے علاوہ

یہ ہے کہ نظر کا اقسام کثیرہ کی طرف منقسم ہونا قابل انکار نہیں ہے جیسے نظر رضایا نظر غضب وغیرہ اسی لیے نابغہ و بیانی کے اس شعر میں بھی نظر کا نظر مرضی اور غیر مرضی کی طرف منقسم ہونا مذکور ہے

نظرت الیک بحاجة لم تقضها نظر المرئض الی وجوه العود

اور رویت کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ نفس ویت میں اختلاف نہیں ہوتا اور بعض شاعرہ فرجی بیان کیا ہے کہ شعر

نظرت الی من حسن الله وجهہ فیما نظرت کادت علی وامتق تقنی

نظر بمعنی رویت ہے خالی از مناقشہ نہیں ہے اس لیے کہ اس شعر میں نظر سے حدقہ چشم کا گردش و بناؤ

اوس سے ویت محبوب کا قصد کرنا متحمل ہے اور ظاہر ہے کہ بعد نظر اگر رویت محبوب ہی حاصل ہو جائے

تو محب کے نزدیک وہ تمام چیزوں میں زائد لذید ہوگی۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ لفظ نظر کا حدقہ چشم کی گردش میں سبیل حقیقت متحمل ہونا قابل انکار نہیں ہے جس کے بعض شواہد مذکور ہو چکے ہیں۔ اب اگر

اوس کا معنی رویت میں بھی سبیل حقیقت متحمل ہونا تسلیم کیا جائیگا تو اشتراک لفظی لازم آئیگا جس سے

مجاز کا بہتر ہونا اپنے مقام پر ثابت ہو چکا ہے۔ اور اہل اصول کا یہ قول کہ الاصل فی الاستعمال حقیقت

ہے اور ہمارے طریق ایسی حاجت کے ساتھ نظر کی کہ اس کو نہیں کیا بلکہ یہاں پر عبادت کے بناؤ کی طرف نظر کرنا ہوا ہے۔ غلبہ ہر حال میں جمع ہونا

اوس مقام کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ لفظ کے لیے کوئی معنی حقیقی معلوم نہ ہوں اور وہ (لفظ) کسی معنی میں استعمال کیا جائے۔ اب اگر لفظ نظر کا کسی مقام پر معنی رویت میں متعمل ہونا فرض کیا جائے گا تو اس کا کیا ہونا محل کلام نہ ہو گا و لا نزاع فیہ۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر لفظ نظر کا معنی رویت میں پس حقیقت متعمل ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو ہمیں شبہ نہیں ہے کہ وہ (لفظ نظر) انتظار اور حدوتہ چشم کے گردش دینے میں بھی متعمل ہے پس آیہ شریفہ میں جس طرح کہ نظر کا معنی رویت میں متعمل ہونا محتمل ہو گا اوس طرح معنی انتظار اور گردش چشم میں متعمل ہونے کا بھی احتمال ہے و اذا جاء الاحتمال باطل الاستدلال اور بعض شاعرہ کا یہ فرمانا کہ جب لفظ نظر سے معنی انتظار مراد لیے جانے میں تو اس کے ساتھ کلمہ الی کا استعمال نہیں کیا جاتا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ غلیل بن احمد سے منقول ہوا ہے کہ نظرت الی فلان کے معنی میں انتظار تہ۔ اور ابن عباس سے منقول ہوا ہے ان العرب یقولون انما النظر الی اللہ لشم الی فلان بلکہ لفظ نظر کا معنی انتظار میں بکثرت استعمال ہوا ہے اس مقام پر بعض شاعر کا واذ کرنا قرین مصاحبت ہے۔

(۱) کیت بن زید سدی ۵

و شعث ینظرون الی ہلال کما انظر الظمأ عیا الغمامہ

(۲) جمیل ۵

انی الیک لما وعدت لناظر نظر الفقیر الی الغنی المومر

(۳) حسان بن ثابت ۵

وجوہ ناظرات یوم بدر الی الرحمن تنظرو الفلاحا

(۴) شاعر کہتا ہے ۵

ویوم بذی قار رأیت وجوہہم الی الموت من وقع السیوف ناظر

(۵) شاعر کہتا ہے ۵

کل الاحیاء ینظرون سجالہ نظر الحجیر الی طلوع ہلال

۵ جبکہ احتمال آتا ہے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے ۱۲

اور امام رازی نے اس تقریر پر کئی اعتراض کیے ہیں۔

(۱) یہ کہ لفظ نظر جو حرف الی کے ساتھ مقرون ہوتا ہے اس کے حقیقی معنی آئینہ سے دیکھنے کے ہیں۔
اب اگر اس (نظر) کا معنی انتظار میں بھی حقیقی ہو تا فرض کیا جائیگا تو اشتراک لفظی لازم آئیگا لہذا اس کا
معنی انتظار میں مجاز ہونا معین ہوا۔

اور یہ اعتراض ضعیف ہے۔ اس لیے کہ لفظ نظر کا معنی انتظار میں متعل ہونا اہل زبان کی شہادت سے ثابت
ہو چکا ہے لہذا اگر اس (لفظ نظر) کا معنی رویت میں حقیقی ہو تا بھی فرض کیا جائیگا تو قباحت اشتراک
لازم آئیگی۔ لہذا نظر کا معنی رویت میں حقیقی ہونا صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر اس کا معنی رویت میں حقیقی ہو تا بھی
تسلیم کر لیا جائے تو ثبوت اشتراک کا سبب یہی ہوگا کہ نظر کا معنی رویت میں حقیقی ہو تا تسلیم کر لیا گیا ہے
اور اس کا سبب یہ مرنہ ہوگا کہ لفظ نظر جبکہ کلمہ الے کے ساتھ مقرون ہوتا ہے تو وہ معنی انتظار میں حقیقت
ہوتا ہے۔ اور اس مقام پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ لفظ نظر کا مشترک ہونا بالاتفاق ثابت ہی پس جو زبرد کو
اس (اشتراک) سے بعض افراد کو خارج کرنا چاہیں ان کے لیے کسی دلیل معقول کا بہم پہنچانا لازم ہوگا
(۲) یہ کہ جب دو لفظوں کا ایک ہی فائدہ فرض کیا جائے تو جو حرف کہ اوں و دونوں میں ایک لفظ
کو ساتھ مقرون ہونے کی قابلیت کہتا ہے وہ دوسرے لفظ کے ساتھ مقرون ہونے کی قابلیت بھی ضرور
کہتا ہے جیسا کہ بحث امامت میں اس مقام پر ثابت کیا گیا ہے جہاں لفظ اولی کے ہم معنی مولے
ہونے نہ ہونے سے بحث کی گئی ہے لکن لفظ نظر و انتظار میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ لفظ
نظر میں نظرت الیہ کہنا صحیح ہے اور لفظ انتظار میں انتظارت الیہ کہنا صحیح نہیں ہے۔
اسی طرح لفظ انتظار میں انتظارت کہنا صحیح ہے اور لفظ نظر میں نظرت کہنا صحیح نہیں ہے
لہذا لفظ نظر و انتظار کا باہم ثبات ہونا ثابت ہوگا۔

اور امام رازی نے بحث امامت میں بیان کیا ہے کہ وضع نے فقط اوں الفاظ مفردہ کی وضع میں تصریح
کیا ہے جبکہ معانی مفردہ کے لیے وضع کیا ہے لکن جبکہ بعض الفاظ میں بعض الفاظ منضم کیے جاتے ہیں تو اس میں وضع
کی طرف سے کسی قسم کا تصرف نہیں ہوتا بلکہ بعض الفاظ کا بعض آخر کی طرف منضم ہونے کی صحت اور عدم

معیار عقلی ہوتا ہے مثلاً جبکہ انسان حیوان کو مانتا ہے تو لفظ انسان سے حقیقت مخصوص کی گئی ہوتی
 ہونا اور لفظ حیوان سے دوسری حقیقت مخصوص کا مستقار ہونا اگر خدای تعالیٰ کے سبب سے ہوتا ہے مگر حیوان کا
 انسان کی طرف منسوب ہونا فقط عقل کے ذریعہ سے صحیح ہوتا ہے اور وضع کو ہمیں کسی قسم کا دخل نہیں ہوتا
 اور امام رازی کا یہ اعتراض بھی ضعیف ہو اس لیے کہ بعض الفاظ کے ساتھ بعض الفاظ کے مقرون ہونیکا
 صحیح ہونا یا نہ ہونا عوارض الفاظ میں داخل ہے اور او سکے عوارض معانی میں شمار کرنا مطلب ہے۔
 اس تقدیر پر ممکن ہوگا کہ لفظ انتظار کے عوارض میں ایسے امور داخل ہوں جو لفظ نظر کے عوارض میں جیسا
 ہم معنی انتظار ہونا مفروض ہے داخل نہ ہوں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہوگا کہ لفظ نظر کے عوارض میں ایسی
 چیزیں داخل ہوں جو لفظ انتظار کے عوارض میں داخل نہ ہوں اس لیے کہ ان دونوں (نظر و انتظار) میں
 تغایر لفظی موجود ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ امام رازی نے جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ بہت سی الفاظ کے
 ساتھ منقوض ہے مثلاً لفظ دعا اور لفظ صلوات کے اگرچہ ایک ہی معنی ہیں مگر لفظ صلوات کے ساتھ
 حرف علی کا اور لفظ دعا کے ساتھ حرف لام کا استعمال کرنا ضروری ہے اور اگر دونوں لفظوں میں
 علی یا لام کا استعمال کیا جائیگا تو دونوں کا فائدہ ایک نہ رہے گا۔ اسی لیے کہا جاتا ہے صلی علیہ او
 دعا لہ۔ اب اگر دعا علیہ اور صلی لہ یا صلی علیہ اور دعا علیہ یا صلی لہ دو دعا لہ کہا جائیگا تو معنی مقصود باقی
 نہ رہیں گے۔ اس لیے کہ دعا علیہ کے معنی ہیں اوسکے لیے بد دعا کی اور دعا لہ کے معنی ہیں اوسکے لیے بد دعا
 کی۔ اور صلی لہ کے معنی ہیں اوسکے لیے نماز پڑھنی۔ اور صلی علیہ کے معنی ہیں اوسکے لیے دعا بخیر کی۔
 اسی طرح لفظ علم و معرفت کے مرادف (ہم معنی) ہونیکا جناب شیخ رضی علیہ الرحمہ نے تصریح فرمائی ہے۔
 حالانکہ لفظ علم کا دو مفعولوں کی طرف تعدیہ ہوتا ہے اور لفظ معرفت ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح بصیر و نظر
 و ذہن میں بھی اہل زبان تفرقہ کرتے ہیں اس لیے کہ وہ بصیرنی کہتے ہیں اور نظرنی یا راہنی نہیں کہتے
 اسی طرح نظر الیہ کہتے ہیں اور بصیر الیہ یا راہنی الیہ نہیں کہتے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر امام رازی کا
 تقریر کا تمام ہونا فرض کیا جائے تو لازم آئیگا کہ جس طرح رائیہ کہنا صحیح ہے اسی طرح اوسکے معنی میں
 نظر لہ کہنا بھی صحیح ہو حالانکہ اسکے باطل ہونیکا اوہوں نے اپنے اس کلام میں تصریح کی ہے۔ اسی طرح

امام رازی کے بیان کی بنا پر لازم آتا ہے کہ جس طرح انک عالم کہنا صحیح ہے اسی طرح ان انت عالم کہنا بھی صحیح ہو اسی طرح جس میں مقام پر کہ لفظ الا اور لفظ غیر کا ہم معنی ہونا تسلیم کیا گیا ہے وہاں پر وہ لفظوں کا استعمال کرنا جائز ہو۔ پس لازم آتا ہے کہ جس طرح جاء فی غیر زید صحیح ہے اسی طرح جاء فی الزید کہنا بھی صحیح ہو۔ اور جس طرح کہ عندی درہم غیر جید کہنا صحیح ہے اسی طرح عندی درہم الا جید کہنا بھی صحیح ہو حالانکہ مذکور بالا مثالوں میں کلمہ الا کے صحیح نہ ہونے کی صاحب معنی نے تصریح کی ہے (م) یہ کہ اشعار سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ تمام نہیں ہے اس لیے کہ قول شاعر و شعث الزین نقشہ اونٹوں کے نظر کرنے سے وہ نظر مڑے جس کے ساتھ طبع مقرون ہوتی ہے پس اس طرح گروا لودہ لوگ بھی جو بلال کی طرف نظر کرتے ہیں اس سے وہی نظر مڑے جو مقرون طبع ہوتی ہے پس اس شعر میں جو تشبیہ واقع ہوئی ہے اس میں مقرون طبع ہونا جامع ہے اور نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہیں۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی حدود وجہ کا ضعیف اور مغالطہ پر مشتمل ہے اس لیے کہ وہ خود اس امر کا استرا کر چکے ہیں کہ نظر بمعنی رویت کا تعدیہ نہیں ہوتا حالانکہ شعر مذکور میں لفظ نظر کا تعدیہ مقبوضہ ہوا ہے اس تقدیر پر لفظ نظر سے معنی رویت کا مراد لینا کیونکر صحیح ہوگا۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر شعر مذکور میں لفظ نظر سے معنی رویت مراد لیے جائیں گے تو لازم آئے گا کہ کلام مذکور مطابق واقع نہ ہو اس لیے کہ نقشہ اونٹ بارش کی طرف اوس وقت نظر کرتے ہیں جب تک کہ پانی برسانہ ہو اسی صوت میں نظر سے رویت کا مراد لینا کیونکر صحیح ہوگا حالانکہ بارش کا پانی پرسنے سے پہلے قابل رویت نہیں ہوتا پس ضرور ہوگا کہ شعر مذکور میں لفظ نظر سے معنی رویت مراد لیے جائیں۔

اور امام رازی نے قول شاعرانی الیاء لما وعدت الخ کے متعلق بیان کیا ہے کہ فقیر اگرچہ شخص موسر (مالدار) کے عطیہ کا انتظار کرتا ہے مگر کہیں بھی اوسکو ایسی نظر سے دیکھتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ (فقیر) اوسکے عطیہ کا امیدوار ہے۔ اس تقدیر پر ممکن ہوگا کہ شعر مذکور میں لفظ نظر سے رویت ہی کے معنی مراد ہوں پس نظر سے انتظار کے معنی کا مراد ہونا معین نہ ہوگا۔ اور امام رازی کا یہ کلام بھی حسالی از اشکال نہیں ہے اس لیے کہ شاعر نے اپنے قول نظر الفقیر الی الغنی الموسر میں فقیر کے نظر کرنے کا

قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے جو اس وقت تک تمام نہیں ہو سکتا جب تک کہ نظر سے معنی انتظار مراد نہ لے جائیں
اس صوت میں اگر غنی کا کسی پردہ کے اندر یا بہت دور ہونا بھی فرض کیا جائے گا تب بھی قاعدہ مذکورہ
صحیح رہے گا اس لیے کہ معنی انتظار میں اس (غنی) کا فقیر کے سامنے موجود ہونا لازم نہیں ہے اور کلام میں
کسی مجاز کے التزام کو نیکی بھی ضرورت نہ ہوگی اور اگر شعر مذکور میں لفظ نظر سے معنی رویت مراد لے جائینگے
تو وہ صوت مفروضہ میں صحیح نہ ہونگے۔ اور امام رازی نے قول شاعر کل لاجبۃ ینظرون الیہ کے
بارہ میں تحریر فرمایا ہے کہ شاعر نے اس شعر میں بھی نظر سے معنی رویت ہی کو مراد لیا ہے اور یہ کہ اس سے
رویت سجال کو رویت حج کے ساتھ تشبیہی ہے اور اون نوون کے ساتھ انسان کا لذت پانا وجہ ہے
اور امام رازی کا یہ قول بھی خالی از اشکال نہیں ہے بلکہ اس کا اربعیل مغالطہ ہونا واضح ہے اس لیے کہ جملہ
اجبہ کی رویت کا سجال ممدوح سے متعلق ہونا بھی معنی ہے۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ شعر مذکور میں لفظ نظر کا
بنفسہ تعدیہ ہوا ہے جس کے صحیح نہ ہونے کی خود امام رازی نے اپنی عبارت سابقہ میں نصیح کی ہے۔
اس کے علاوہ یہ ہے کہ کسی شخص کی مدح میں یہ کہنا ممدوح نہیں ہے کہ جملہ اجباب اسکے عطیہ کو دیکھتے ہیں
بلکہ جملہ عقلاء کے نزدیک یہ کہنا اس کی مدح میں مقبول ہے کہ تمام اجباب اسکے جو دو انعام کا انتظار
کرتے ہیں اسکے علاوہ یہ ہے کہ ہلال کا طلوع کرنا اعتباری امر ہے جس سے رویت کا متعلق ہو غیر
ہی۔ اور رویت کا شخص طالع سے تعلق ہوتا ہے۔ اور اگر لفظ نظر سے معنی انتظار مراد لے جائیں تو کسی قسم کی
خرابی پیش نہیں آتی۔ علاوہ بریں خود امام رازی کی بعض کتب سے منقول ہوا ہے کہ نظر بمعنی انتظار کہی جاتی ہے۔
اور کبھی حرف الی کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ ان کی عبارت منقولہ مع خلاصہ ترجمہ درج ذیل ہے۔
وتحقیق الکلام فیہ ان قولہم فی الانتظار
نظرتہ بغیر صلاۃ فانما ذلک فی الانتظار
لمحی الانسان بنفسہ فاما اذا کان منتظر
الوفدہ ومعونتہ فقد یقال فیہ نظرت
الیہ۔ انتظر۔
اور تحقیق کلام یہ ہے کہ انتظار میں اون کا نظرتہ
بغیر صلاۃ کے اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ
خود انسان کا انتظار ہو لکن جبکہ اس کی عطا
واعانت کا انتظار ہو تو اس میں نظرت الیہ
کہا جاتا ہے۔

اور امام رازی نے قول حسان سے وجوہ ناظرات یوم بدر الخ کی نسبت تحریر فرمایا ہے کہ بعض روایات نے اس بیت کو اس طرح نقل کیا ہے وجوہ ناظرات یوم بکر۔ اور مراد اس سے یوم بکر ہی اور سکو یوم بکر اس لیے کہا ہے کہ اوسمین جو لڑائی ہوئی تھی وہ بنی حنیفہ کے ساتھ واقع ہوئی تھی اور یہ لوگ (بنی حنیفہ) میلہ کذاب کی قوم ہے جو بکر بن وائل کی نسل ہیں۔ پس یوم یامہ کو یوم بکر کے ساتھ اسی تعبیر کیا اور حمن سے میلہ کذاب کو مراد لیا ہے اس لیے کہ وہ لوگ اوسکو رحمان یامہ کہتے تھے۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اس لیے کہ شعر مذکور (وجوہ ناظرات الخ) حسان کا شعر ہے جسکا کوئی شخص بھی منکر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مخالفین نے مثل صاحب مواقف وغیرہ کے اس شعر میں تاویل کی ہے اور اسکا انکار نہیں کر سکے۔ لیکن اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس مقام پر کوئی اور شعر بھی ہے جس میں لفظ بدر کی جگہ لفظ بکر ہے تو ہمیں خرابی ہی کیا ہے عقل کے نزدیک اسے دو شعرون کا موجود ہونا منع نہیں خصوصاً جبکہ اکثر شعراء کے کلام میں توار وہی ہو جایا کرتا ہے۔ اگر اس مقام پر ہی توار و فرض کیا جائے تو کیا استحالہ ہے۔ اور اسکی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ محض اس بنا پر حسان کا شعر رد کر لیا جائے کہ ایک دوسرا شعر بھی ایسا ہی موجود ہے جس میں لفظ بدر کی جگہ لفظ بکر اس کے علاوہ ہمیں اور بھی تکلفات ہیں جس سے آثار وضع ظاہر ہوتے ہیں۔

اور امام رازی نے قول شاعر دیوم بذي قار الخ کی نسبت تحریر کیا ہے کہ موت سی شجاع و ہما لوگ مرد ہیں کیونکہ انکو موت کے ساتھ تعبیر بھی کرتے ہیں جیسا کہ شاعر نے کہا ہے الی الموت الخ اور اگر اس مقام پر مجاز ہو سکادعوے کیا جائے گا تو ہم تمام اون اشعار کو مجاز قرار دے دیں گے جن سے اس مقام پر آپ نے استدلال کیا ہے۔

اور امام رازی کا یہ کلام بھی مخدوش ہے کیونکہ قول شاعر (دیوم بذي قار رائت وجوہ صحت الی الموت من وقع السیوف نواظرا) کے یہی کوئی عاقل بھی مراد نہیں لے سکتا کہ اونکے چہرے تلواروں کے پڑنے کی وجہ سے بہا درو شجاعوں کی طرف یکجہاں ہیں۔ اور اس معنی میں کوئی لطف بھی نہیں اس کے علاوہ یہ ہے کہ جو شخص لغت پر اطلاع رکھتا ہو وہ اس امر کو بخوبی جانتا ہے کہ موت کے حقیقی معنی شجاعت کے

تو ہیں نہیں۔ اور اگر تسلیم ہی کر لیا جائے کہ لفظ موت شجاعت کے معنوں میں ہی آتا ہے تو یہ معنی نادرا اور
مجازی ہونگے اور انکا ہر جگہ اور ہر موقع پر مراد لینا صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر ان تمام امور سے قطع نظر کر کے بدرجہ تنزل یہ امر تسلیم ہی کر لیا جائے کہ نظر بمعنی انتظار کا تعدیہ
الے سے نہیں ہوتا تو ہم یہ کہیں گے کہ اس مقام پر الے حروف جر نہیں ہے بلکہ آلاء کا مفرد ہے جو نعمت کے
معنی میں ہو چنانچہ جوہری نے بھی اسکو بیان کیا ہے کہ آلاء کے معنی بہ نعتیں اور اسکا واحد آلاء ہے
اور کہی مکسور بھی آتا ہے اور اسکو یا کے ساتھ لکھتے ہیں جیسے معنی واحد آلاء۔ اور فارسی میں ہے کہ
آلاء کے معنی بہ نعتیں اور اسکا واحد آلاء۔ الی۔ الی۔ الی۔ الی۔ الی۔ الی۔ اور اسی طرح ابن درید نے
جمہرہ میں اور ابن سکیت نے مقصور و محدود میں بھی تصریح کی ہے جیسا کہ اون و لون سے امام رازی نقل
کیا ہے۔ فتی الارب میں ہے کہ الی۔ الی۔ الی۔ الی۔ الی۔ نعمت آلاء جمع۔

اور جناب علم الہدی سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ جنکی جلال و کرامت کا اندازہ نہیں ہو سکتا دروغ و غریب میں تحریر
فرماتے ہیں کہ اس مقام پر ایک وجہ غریب ہے جس پر اعتماد کرنے کے لیے نہ تو ظاہر سے عدل کرنے کی
ضرورت ہے نہ کسی مخدوف کے مقدار ماننے کی حاجت ہے اور نہ اس امر میں نزاع کرنیکی ضرورت ہے
کہ نظریں ویت کا احتمال ہے یا نہیں خواہ وہ نظر قلب سے انتظار کرنیکے معنی میں ہو یا آنکھ سے
دیکھنے کے بلکہ ہر صورت میں اس پر اعتماد کرنا درست صحیح ہے اور وہ یہ ہے کہ قول خدا الی ربھا میں
نعمۃ ربھا مراد ہو کیونکہ آلاء کے معنی بہ نعتیں اور اس کے واحد میں چار نعمت ہیں الی جیسے قفا
الی جیسے زحی۔ الی جیسے معا۔ الی جیسے حشی۔ اعشے بکربن وائل کہتا ہے۔

ابیض لایرھب الھزال ولا یقطع رحمہا ولا یخون الی

اور شاعر کی مراد یہ ہے کہ لایخون نعمۃ۔ اور اسی طرح خداوند عالم کی بھی الی ربھا سے مراد
نعمۃ ربھا ہے۔ اور تنوین اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گئی۔

اور علامہ طبرسی تحریر فرماتے ہیں کہ الی میں چار نعمت ہیں الی۔ الی مثل معا و قفا۔ الی مثل
جدی وحشی۔ اور الی کی تنوین دھما کی طرف مضاف ہونے سے ساقط ہو گئی۔

اور امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں کہ یہ دو جہوں سے باطل ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ اگر لفظ نظر کا صیغہ الے کے ساتھ متعدی ہونا دونوں معنی (گردش حدقہ چشم و نظر) میں جنکاتے ذکر کیا ہے حقیقت میں گاتو لفظ الے کی ہم معنی نعمت اور لیتو ہیں تو اشتراک لازم آئے گا جو خلاف اصل ہے اور یہ وجہ ضعیف ہے۔ اس لیے کہ اشتراک لفظی اگرچہ خلاف اصل ہے لیکن اس کا مراد نہ ہونا اور بیوقت دست اور تحسن ہو سکتا ہے جبکہ اوپر کوئی دلیل موجود نہ ہو لیکن ما نحن فیہ میں ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ الے کا معنی نعمت میں مستعمل ہونا معلوم ہے۔ اور بہت سے ثقات کے اقوال اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ الے نعمت کے معنوں میں مستعمل ہے۔ اب اگر باوجود دلیل معتبر کے بھی کسی معنی سے محض بوجہ اشتراک لفظی اعراض کیا جائیگا تو اس کا مطلقاً انکار لازم ہو گا جس کا صحیح نہ ہونا معلوم ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ جمہور نحاة باب حروف جارہ میں اس امر کو ذکر کرتے ہیں کہ بعض حروف جارہ تو ایسے ہیں جو اسم ہی آتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو اسم نہیں آتے۔ اور جو حروف کہ اسم نہیں آتے ان کی قسم میں صیغہ الے کا ذکر کرتے ہیں۔ اور علامۃ زحشری نے مفصل میں بھی ایسا ہی کیا ہے حالانکہ لغت میں شان علی رکھتے ہیں اور مذہب غفرال میں غالی ہیں۔ اور اس سے ان کا نام اشتراک لفظی ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اسی صوت میں تمام ہوتا ہے جب صیغہ الے کو اسم لیا جائے۔ اور زحشری نے جو الے کو الاء کا واحد قرار دیا ہے وہ الے تنوین کے ساتھ ہے اور اس سے محکو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا اس لیے کہ تنہا سے مفید مطلب تو اسی وقت ہو سکتا ہے جب الاء کا مفرد الے بغیر تنوین کے آیا ہو۔ اور اس کو ازہری نے ذکر نہیں کیا۔ اور جو بہت کہ اعشے کی طرف منسوب کی ہے وہ بھی مطعون ہے اس لیے کہ وہ سمین لغت کی غلطی اور خطا موجود ہے کیونکہ خان النعمۃ نہیں کہتا بلکہ کفر النعمۃ کہتا ہے۔ اور اعشے سے اس قسم کی غلطی نہیں ہو سکتی اور یہ وجہ بھی مخدوش ہے۔ اس لیے کہ الے جو حرف جر ہے اور بغیر تنوین کے آیا ہے اور اسم نہیں ہے وہ ہمارا مقصود نہیں ہے اور اسی کو علامۃ زحشری اور دیگر علماء عربیہ نے حروف صرفہ میں شمار کیا ہے۔ اور ہمارا جو مقصود ہے وہ الے ہے جو تنوین کے ساتھ آیا ہے اور اسم ہے اور اس کی علامۃ زحشری نے فرمایا ہے۔ اور اس کی تنوین اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گئی ہے۔

اور امام رازی کا شعر اے میں خطا کو تجویز کرتا ہوں کیونکہ لایحون الی سے شاعر کا یہ
 جو کہ محدث کی شان سے نعمت میں خیانت کرنا نہیں ہے۔ اور شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ کفران
 نہیں کرتا۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لیے امام صاحب موصوف کا یہ کلام تسلیم کر لیا جائے تب بھی خطا
 ثابت نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ ارباب لغت میں سے کسی معتد و موثق شخص کا اس استعمال کو خطا کہنا نقل
 نہ کیا جائے ورنہ بدون اس کے خطا کا قائل ہونا عین خطا ہے۔

اور امام رازی نے جس مقام پر نظم یعنی انتظار کے نامکون ہونے پر دلیل قائم کی ہے وہاں یہ کہتا ہے کہ انتظار
 شے متجدد کا ہوتا ہے اور خداوند عالم کے بارہ میں یہ محال ہے اور ان (امام رازی) کا یہ کہنا درست نہیں
 اس لیے کہ یہ احتمال و وقت لازم آتا ہے جب متعلق انتظار خداوند عالم ہو حالانکہ اس مقام پر ایسا نہیں ہے
 بلکہ انتظار کا متعلق نعمات الہیہ ہیں اور اس صورت میں نہ کوئی اشکال لازم آتا ہے نہ احتمال۔ بہر حال اگر
 آیت شریفہ وجہ لومعدنا ضرة الی رہا ناظرہ میں الی کو الاء کا واحد لیا جائے تو آیت مبارکہ میں
 کسی چیز کے مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر الی کو حزن جبر لیا جائے تو نعمت وغیرہ کے
 مقدر ماننے کی ضرورت ہوگی۔ اور جبکہ عقل و نقل مساعد ہوں تو کسی چیز کے مقدر ماننے میں کوئی خرابی
 نہیں ہے اور قرآن شریف میں اسکی نظیریں بکثرت موجود ہیں۔ چنانچہ بعض آیات بطور ثبوت اس مقام پر آئی ہیں
 (۱) وجاء ربک اس آیت مبارکہ میں لفظ اصر مقدر ہے یعنی جاء اصر ربک۔

(۲) وانا ادعوکم الی الغفران الغفار اس آیت مبارکہ میں لفظ اوجید مقدر ہے یعنی الی اوجید الغفران الغفار

(۳) الذین یوذون اللہ۔ اس آیت مبارکہ میں اولیاء مقدر ہے یعنی یوذون اولیاء اللہ۔

جیسا کہ مجاہد حسن۔ سعید بن جبیر ضحاک سیمری ہر۔ اور جناب المصنفین علیہ السلام سے بھی یہی منقول ہوا ہے
 اور امام رازی نے نہایت عقل میں بطور دفع و خل کے ان لوگوں کی طرف سے جو الی کو نعمت کے
 معنوں میں تجویز کرتے ہیں تحریر فرمایا ہے کہ بہت سے صحابہ و تابعین نے آیت مبارکہ کی اسی کسائی تفسیر کی ہے
 اور حضرت علی علیہ السلام سے منقول ہے۔

تنظرون فی الآخرة لکما یظنون الیہ فی الدنیا کما جس طرح دنیا میں اوسکی نعمت احسان کا انتظار کرتے ہیں اس طرح

ينظرون ما ياتيهم من لعملة واحسان كآخرت بين او سكر نعمت احسان كاجو او نپروارد ہوگا انتظار كريں گے۔
اور سعيد بن جبیر سے منقول ہے کہ نافع ارزق نے ابن عباس سے سوال كيا تو انہوں نے كہا کہ۔
اهل الجنة ينظرون رحمتہ وكوامتہ اهل جنت خدا كى رحمت اور او سكر كرامت كا انتظار كريں گے
لا يدركه الا بصار۔ [كيونكہ البصار اوس (خدا) كا اورا ك نہیں كر سكتين۔

اور ابن عباس و مجاہد سے آية مبارکہ وجوه لومعذ ناضرة الخ کے متعلق منقول ہے۔
حسنة مستبشرة ينتظر الثواب من ربه

اور اس مطلب كى تائيد ميں بطريق امامية بہت سى حديثين وارد ہوئى ميں منجملہ اونكے ايك وہ حديث ہے
جو حضرت امام رضا عليه السلام سے قول بارتعالي وجوه ناضرة الى ربه ناظرہ كى تفسير
منقول ہوئى ہے۔ حضرت عليه السلام ارشاد فرماتے ہيں۔

يعنى مشرقہ تنظر ثواب ربه۔ [وہ چہرے چمكتے ہونگے اور اپنے پروردگار كے ثواب كى منتظر ہونگے

اور كتاب احتجاج ميں ايك حديث طويل جناب امير عليه السلام سے اوس شخص كے جواب ميں جس نے
حضرت سے اون آيات كے متعلق سوال كيا تھا جو او س پر مشتبہ ہيں۔ اس آية شريفہ كے متعلق منقول

ہو کہ يہ اوس مقام پر ہے کہ جب اولياء خدا حساب سے فارغ ہو كر ايك نہر كے پاس جكو حيوان كچھ ميں
جائين گے اور او س ميں غسل كريں گے اور اوس سے پانى پيئیں گے پس اونكے چہرے روشن ہو جائين گے
اور اونسے تمام كشافتیں دور ہو جائين گى پھر اونكو جنت ميں داخل ہونے كا حكم ديا جائے گا۔

پھر اس مقام سے وہ اپنے رب كى طرف نظر كريں گے کہ وہ (رب) اونكو كيونكر ثواب ديتا ہے۔

تا ايك حضرت نے ارشاد فرمايا کہ بعض لغات ميں ناظرہ كے معنى ميں منتظرہ كيا تم نے قول خدا
فناظرہ بمرجع المرسلون۔ [پس ميں منتظر ہوں کہ قاصد لوگ كيا جواب ليكر واپس آتے ہيں۔

كو نہيں سنا کہ اوس كے معنى ميں منتظرہ بمرجع المرسلون۔

اور امام رازى كا يہ كہنا کہ آية مبارکہ مقام ترغيب ميں ہے اور انتظار غم كو شامل ہوتا الخ ضعيف ہے

اس لیے کہ منتظر کو غم و الم اور سوقت ہوتا ہے جب وہ سکون منتظر کی حاجت ہو اور اس (منتظر) کے ملنے پر
و ثوق نہ ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو تو وہ غم و الم ہوگا۔ پس وہ شخص کہ جس کو یہ وثوق ہو کہ صبح کو مجھے خلعت و العمام
ملے گا تو اس کو غم و الم نہ ہوگا بلکہ مسرت ہوگی۔ بعض استخیار کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ پہلے تو
وعدہ کر لیا کرتے تھے اور بعد میں اس سے پورا کرتے تھے۔ اور کہتے تھے کہ ہم ایسا اس لیے کرتے ہیں
کہ لذت توقع اور لذت عطا دونوں جمع ہو جائیں۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ نعمت کا انتظار باعتبار
عرف و عادات انسان کے لیے موجب مسرت ہوتا ہے اسی لیے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے
بنی اسرائیل کو جناب رسول خدا کی بشارت دی تھی جس کو حق تعالیٰ نے اس آیت شریفہ میں بیان فرمایا
وَإِذْ قَالَ عِيسَىٰ بْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ اإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا
لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ
وَبَشِّرَابِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي
اسْمُهُ أَحْمَدُ۔

اور اس کے بعد کہ بنی اسرائیل میں تمہارے پاس خدا کا پیغامبر ہو کر

آیا ہوں اور جو آسمانی کتاب کہ مجھے پہلے نازل ہو چکی ہے

اس کی تصدیق کرتا ہوں جس کا نام توراۃ ہے اور اے رسول

مبعوث ہونے کی بشارت دیتا ہوں جو میرے بعد آئیں گے

اس کا نام احمد ہوگا۔

۲۸ سورۃ الصف

پس اگر بشارت دینا یا نعمت کا انتظار کرنا موجب غم و الم ہوتا تو لازم آتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے
اپنے اس قول سے بنی اسرائیل کو غم و الم میں مبتلا کیا ہو۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ اگر انتظار نعمت داخل غم و الم
ہوتا تو حق تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کی اس بشارت کو بنی اسرائیل پر مقام اثنان میں کیونکر وارد کرتا۔
اس کے علاوہ یہ ہے کہ جو شخص جناب یوسفؑ کا قمیص حضرت یعقوبؑ کے پاس لیکر آیا تھا اس نے
حضرت یعقوبؑ کو حیات جناب یوسفؑ کی بشارت دی تھی اور اس قمیص کو حضرت یعقوبؑ کے
منہ پر ڈال دیا تھا جس سے ان کی بصارت عود کر آئی تھی جس کو حق تعالیٰ نے اس طرح بیان فرمایا ہے
فَلَمَّا زَجَّاءَ الْبَشِيرِ الْفَاقَهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ الْعِیْدُ لَمْ يَرْجَعْ شَيْءٌ مِنْهُ إِلَّا آيَادُهُ سَاكِرًا لِّمَا كُفِّرَ عَنْهُ وَتُؤْتَىٰ وَكُنِيَ ابْنُ الْاَمْرِ

۱۷ منتظر بالکسر انتظار کرنے والا ۱۸ منتظر بالفتح وہ چیز جس کا انتظار کیا جائے ۱۹

پس اگر کسی نعمت کی بشارت دینا یا اسکا انتظار کرنا داخل غم و الم ہو تا تو لازم آتا ہے کہ اس بشارت دینے والے نے حضرت یعقوبؑ کو غم و الم میں مبتلا کیا ہو۔ حالانکہ حضرت یعقوبؑ کو اس سے بچہ بہرست حاصل ہوئی۔ چنانچہ آیہ مبارکہ کی تفسیر میں صحاک سے منقول ہے کہ۔

عاد الیہ بصرة بعد العمی وقوته بعد الضعف تا بیانی کے بعد حضرت یعقوبؑ کی بصارت اور حضرت کے بعد و شبابہ بعد الطرم و سرورہ بعد الحزن۔ [قوت اور بڑھاپے کے بعد جوانی اور وزن کے بعد سرور و عود کیا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے فرشتوں نے جناب ابراہیم علیہ السلام کو حضرت اسحاق کی پیشین اور ان کے نبی ہو کی بشارت دی ہے جس کو حق تعالیٰ نے سورہ ہود میں باین عبارت بیان فرمایا ہے۔
ولقد جاءت رسالتنا ابراهیم بالبشری۔ کہ اور نقیضاً ہمارے بھیجے ہوئے ابراہیم کے پاس خوشخبری لیکر آئے۔
اور کچھ فاصلہ کے بعد حضرت سارہ کی نسبت ارشاد فرمایا ہے۔

وامراتہ قائمۃ فضیحت فلبشرنا ہا باسحق اور ان کی زوجہ کھڑی ہوئی تھیں پس سورہ ہنزلہ میں ہم نے ان کو ولادت ومن وراء اسحق یعقوب۔ پک سورہ ہود [اسحق کی اور اسحق کے بعد یعقوب کی خوشخبری دی۔
پس اگر انتظار نعمت کا داخل غم و الم ہو تا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ امام رازی نے تحریر کیا ہے تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ نے اس بشارت سے حضرت ابراہیم اور جناب سارہ کو غم و الم میں مبتلا کیا ہو حالانکہ کوئی عاقل بھی اسکا توہم نہیں کر سکتا۔ علاوہ بریں جناب سارہ کا ہنسنا اس قول کی سخت اور معنی ہونے کے لیے کافی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو غلام حلیم کی بشارت دی ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے۔

فلبشرناہ بغلام حلیم۔ پک سورہ الصفت کہ پس ہم نے ایک بربار فرزند کی بشارت دی۔
اور کسی قدر فاصلہ کے بعد ارشاد فرمایا ہے۔

ولبشرناہ باسحق نبیاً من الصالحین۔ [اور ہم نے ان کو اسحاق نبی کی خوشخبری دی جو
پک سورہ الصفت صالحین میں سے تھے۔

پس اگر انتظار کا داخل غم و الم ہو تا فرض کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ نے اس بشارت میں حضرت

ابراہیم علیہ السلام کو پنج و صد مرتبہ پوچھا یا ہو۔ اور اگر اس سے قلع نظر کی جائے تو حق تعالیٰ کا انبیاء علیہم السلام اور دیگر اہل ایمان سے مراتب جمیلہ اور درجات رفیعہ اور اجر و ثواب رحمت و مغفرت وغیرہ کا وعدہ کرنا اور بشارت دینا قابل انکار نہیں ہے اور چونکہ وعدہ کا انتظار تو عود کے لیے اور بشارت کا انتظار حدیثیہ کے لیے مستلزم ہونا نہایت واضح ہے اس لیے اگر انتظار کا بقول امام رازی غم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ نے جملہ انبیاء علیہم السلام اور دیگر اہل ایمان کو اپنے وعدوں اور بشارتوں سے تکلیف اور اذیت پونہ پائی ہو۔ اسکے علاوہ یہ ہے کہ اگر انتظار نعمت کا غم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو لازم آتا ہے کہ جو شخص کسی بادشاہ کے پاس ایسے امر کی بشارت لیکر آئے جس سے وہ (بادشاہ) بالکل خالی الذہن ہو اور کسی قسم کے رنج و غم میں مبتلا نہ ہو تو وہ (بشارت دینے والا) اس بشارت دینے کی وجہ سے انواع و اقسام کی ضرب و تادیب کا مستحق ہو اس لیے کہ اوس نے اس تقدیر پر بادشاہ کو بلا وجہ غم و الم میں مبتلا کیا اور پیٹھے پٹھائے اور سکو رنج و صدمہ دیا ہے۔

اسکے علاوہ یہ ہے کہ امام رازی کے قول کی بنا پر بشارت دینے اور خبر سرت کے پونہ پھانے پر کوئی تشویش آدمی راضی نہ ہو اور باب بشارت بالکل مسدود ہو جائے۔ بہر حال امور مذکورہ پر غور کرنے کے بعد ہر صاحب فہم سمجھ سکتا ہے کہ امام رازی ایسے بزرگوار کا مطلق انتظار کو داخل غم و الم قرار دینا محض غلطی مبنی ہے۔ البتہ اگر کسی انتظار میں وصول منتظر پر وثوق نہ ہو اور شخص منتظر کے لیے حاجت شدیدہ کا حامل ہونا فرض کیا جائے تو انتظار کا داخل غم و الم ہونا ضرور قابل تسلیم ہے جیسا کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہے اور اسی صورت پر بعض حضرات کے اس قول کا کہ انتظار ہوا الموت والا حشر محمول کرنا بھی لازم ہے لکن مانحن فیہ کا اوس پر قیاس کرنا محض مجنی ہے جسکی وجہ مذکور ہو چکی۔

علاوہ برین ممکن ہے کہ آیت شریفہ میں نظر سے گردش حدیثیم کو معنی مراویے جائیں جسکا بہ نسبت اور معانی کے اظہر ہونا معلوم ہے۔ اور آچھایہ کہنا کہ گردش حدیثیم چشم کے معنی اوسی وقت درست ہوگا جب منظور الیہ کا کسی جہت میں موجود ہونا فرض کیا جائے۔ اور اس مقام پر منظور الیہ حق سبحانہ ہے

۱۲ وہ چیز جس کی طرف نظر کی جائے ۱۲

اور وہ جہت میں نہیں ہے غیر معقول ہے اس لیے کہ اس مقام پر منظور الیہ ثواب کیون نہ قرار دیا جائے
 جبکہ صحابہ و تابعین نے بھی اس آیت کی اسی طرح تفسیر کی ہے۔ اور جناب امیر المؤمنین علیہ السلام بھی
 اس کی تفسیر میں الی ثواب رہا ناظرہ (اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف دیکھتے ہوں گے)
 منقول ہوا ہے۔ اور مخفی سے مروی ہے کہ مجھے قول خدا الی رہا ناظرہ کے بارہ میں اس شخص نے
 بیان کیا جس نے خود جناب امیر علیہ السلام سے سنا تھا کہ جب مومنین صراط سے گزر جائیں گے تو
 ان کے لیے ابواب جہت مفتوح کرنے جائیں گے اور جو کرامت و ثواب کہ ان کے لیے مہیا کیا گیا ہے
 اور ان نعمات جنت کو جو ان کو عطا ہوئے ہیں دیکھیں گے۔ اور جنس بن زید ثقفی سے مروی ہے کہ
 میں نے مجاہد اور قتادہ کو ابن عباس سے نقل کرتے ہوئے سنا ہے کہ قول خدا الی رہا ناظرہ
 الی ثواب رہا ناظرہ مراد ہے۔ اور مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ اور سعید بن سلمہ سے بھی منقول ہوا
 اور تفسیر علی ابن ابیہم میں آیت شریفہ وجہ یومئذ ناظرہ الی رہا ناظرہ کی تفسیر میں مذکور ہے۔
 ای مشرقہ الی رہا ناظرہ قال ینظرون وہ چہرے جھکتے ہوئے اور اپنے پروردگار کی طرف دیکھتے ہوئے فرمایا کہ وہ
 الی وجہ اللہ ای رحمۃ اللہ و نعمتہ۔ وجہ خدا کی طرف نظر کرتے ہوئے جس سے خدا کی رحمت و نعمت مراد
 اور کتاب التوحید میں جناب امیر المؤمنین علیہ السلام سے ایک طویلانی حدیث نقل کی گئی ہے جس میں
 مذکور ہے کہ قول باری تعالیٰ الی رہا ناظرہ میں رب کی طرف نظر کرنے سے اس (رب) کے
 ثواب کی طرف نظر کرنا مراد ہے۔

دوسری دلیل۔ جس کو اشاعرہ نے وقوع رویت خدا کے لیے وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
 خداوند عالم کافروں کی نسبت ارشاد فرماتا ہے۔

کلا انھم عن ربھم یومئذ
 لمجولون۔ پٹ سورہ تطفیف

اور یہ آیت شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت سے فقط کافر لوگ محجوب ہوں گے
 جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مومنین اس کی رویت سے محجوب نہ ہوں گے۔

اور یہ استدلال بالکل ضعیف ہے ایسے کہ روایت سے محبوبیت عام ہے پس صریح یہ احتمال ہے کہ وہ روایت سے محبوب ہونگے اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ثواب خدا اور دخول جنت سے محبوب رہینگے اور ظاہر ہے کہ عام سے کسی خاص پر استدلال کرنا بے معنی ہے۔
اور علامہ طبری نے آیہ شریفہ کی تفسیر میں بیان فرمایا ہے۔

یعنی ان هؤلاء الذین وصفهم بالكفر والفجور محجوبون يوم القيامة عن رحمة ربهم واحسانه وكرامته۔ عن الحسن وقتادة وقيل ممنوعون عن رحمته صل فوعون عن ثوابه غير مقبولين ولا فضيلين عن ابی مسلم وقيل محجوبون عن ثوابه وكرامته عن علی علیہ السلام۔
حق نقل کے لیے یہ مراد ہے کہ وہ کافر و فاجر لوگ قیامت کے دن اپنے پروردگار کی رحمت اور اس کے احسان و کرامت سے ممنوع ہوں گے۔ اور قول حسن اور قتادہ سے منقول ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ خدا کی رحمت سے ممنوع اور اس کا ثواب سے محروم ہوں گے اور یہ قول ابی مسلم سے منقول ہے کہ وہ خدا کا ثواب و کرامت سے محروم ہوں گے اور یہ قول حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے منقول ہے۔
اور حاصل کلام یہ ہے کہ اس آیہ شریفہ کی تفسیر میں کسی صحابی نے حجاب کے معنی سے عدم رویت کو بیان نہیں کیا۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ یہ معنی لفظ حجاب کے معنی موضوع نہیں ہیں پس اس کے ساتھ شک کرنا محل اعتبار سے ساقط ہوگا۔ اور حضرات ائمہ معصومین علیہم السلام سے آیہ شریفہ کی تفسیر میں بطریق امامیہ بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں جن میں ان (کفار) کا ثواب خدا سے محبوب اور محروم رہنا مذکور ہے۔ چنانچہ کتاب عون الاخبار میں بروایت فضال حضرت امام رضا علیہ السلام سے منقول ہے کہ میں نے حضرت سے آیہ شریفہ کی تفسیر دریافت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ۔
ان الله تعالى لا يوصف بمكان محض فيه حق تعالى مكان کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا جس میں فیجب فیہ عنہ عبادہ و لکنہ یعنی وہ حلول کری اور اپنی بندوں کو اس سے محبوب کری لیکن اس کی مراد یہ ہے کہ وہ اپنی پروردگار کے ثواب سے محبوب ہونگے۔
اور صدوق علیہ الرحمہ نے کتاب التوحید میں حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے ایک طولانی حدیث

نقل کی ہے جس میں حضرت انس نے اوس شخص کے سوالات کا جواب دیا ہے جس پر بعض آیات مشتبہ اور اوس حدیث میں حضرت علیہ السلام کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ۔

واما قوله كلاً انهم عن ربهم يومئذ لقول باری تعالیٰ انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
محجوبون فانما یعنی یوم القیامۃ انہم یہ مراد ہے کہ قیامت کے دن وہ لوگ اپنے پروردگار کے
عن ثواب ربهم محجوبون۔ [ثواب سے محجوب ہوں گے۔

اور اشاعرہ نے وقوع رویت پر بھی اوس روایت عامیہ کے ساتھ ہی شک کیا ہے جس کو کہ
قیس بن حازم نے نقل کیا ہے کہ حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔
سترون ربکم کماترون القصر [عنقریب تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح کہ
لیلة البدر۔] جو وہ ہیں رافع میں ماہتاب کو دیکھتے ہو۔

اور یہ روایت ضعیف ہے۔ اس لیے کہ قیس بن حازم کو جس نے یہ روایت نقل ہے اوس کو
آخر عمر میں خلل دماغ کی شکایت ہو گئی تھی لہذا اوس کی روایت پر عمل کرنا درست نہ ہو گا تاوقتیکہ
اوس کی تاریخ معلوم نہ ہو جائے۔ اور اگر اس روایت کا قابل عمل ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو
محکم ہے کہ اوس میں رویت باری تعالیٰ سے علم تام مراد ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے اس
قول میں رویت سے علم تام مراد ہے۔

السم ترکیف فعل ربک باصحاب آیاتہم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے پروردگار نے صحابہ فیل
الفیل۔ پارہ ۳ سورۃ الفیل [کے ساتھ کیا سلوک کیا۔]
یا جیسا کہ باری تعالیٰ کے اس قول میں رویت سے علم تام مراد ہے۔

اولم یرا الانسان انا خلقناہ۔ پیکر سوہ یس کہ آیا انسان نے اس امر کو نہیں دیکھا کہ ہم نے اس کو پیدا کیا ہے۔
اور اس مطلب کی اوس مشہور واقعہ سے بھی تائید ہوتی ہے جو حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے
منقول ہوا ہے کہ کسی شخص نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا کہ کیا آپ نے اپنے پروردگار کو
دیکھا ہے؟ حضرت علیہ السلام نے جواب دیا کہ۔

لا اعبدا ربنا المارة - { میں ایسے پروردگار کی عبادت نہیں کرتا جس کو میں نزدیک مانوں }

اوس نے سوال کیا کہ آپ اوسکو کیونکر دیکھتے ہیں حضرت نے جواب دیا کہ -

لا تدركه العيون بمشاهدة العيان { انجمن اور سکوبرائی عین اداک نہیں کر سکتیں مگر انکسبب کی دل }
ولكن تدركه القلوب بمحقق الايمان - { اوسکا حقیقت ایمان کے ساتھ اداک کرتے ہیں ۔ انتہی انحصار ۔

اور امام رازی نے وقوع رویت پر اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ تمام امت اس مسئلہ میں دو قولوں پر متفق ہوتی ہے ۔ ایک یہ کہ باری تعالیٰ کی رویت صحیح ہے اور وہ مرنی ہوگا ۔ دوسرا یہ کہ اوسکی رویت صحیح نہیں ہے اور وہ مرنی نہ ہوگا ۔ اور ہم نے اس امر کو ثابت کر دیا ہے کہ اوس کی رویت صحیح ہے ۔ اب اگر اسکے قائل ہو جائیں کہ وہ مرنی نہ ہوگا تو قول ثالث اور خارق اجماع ہوگا ۔ اور صاحب مواقف نے بیان کیا ہے کہ یہ تقریر صحیح نہیں ہے ۔ اس لیے کہ اجماع کی مخالفت اوسی وقت لازم آتی ہے جبکہ اوس چیز کا اثبات کیا جائے جس کی کہ اجماع نے نفی کی ہے یا اوس چیز کی نفی کی جائے جس کو کہ اجماع نے ثابت کیا ہے ۔ اور یہ قول ثالث فقط تفسیر میں مشتمل ہے جس سے رویت باری تعالیٰ کا جائز ہونا اور واقع نہ ہونا مراد ہے ۔ اور ان دونوں امور میں سے کوئی امر بھی مخالفت اجماع نہیں ہے بلکہ اول دونوں میں سے ہر ایک امر کا ایک گروہ قائل ہوا ہے ۔ انتہی بعض کلامہ ۔

اور شارح مواقف نے اس تقریر کی نسبت بیان کیا ہے کہ وقوع رویت کے اثبات میں مسلک مردود ہے ۔ انتہی ۔

maablib.org

اسکے بعد صاحب مواقف اور اسکے شارح نے بیان کیا ہے کہ ۔

والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته
ايضا اجماع الامّة قبل حدوث الخفاء
على وقوع الروية المستلزم لصحتها وعلى
كونها آيتين الايتين محمولتين على الظاهر
اور معتمد اثبات وقوع بلکہ اوس کی صحت میں بھی اجماع
امت ہے قبل اس کے کہ وہ لوگ پیدا ہوں جو وقوع رویت
کی جو اوس کی صحت کو مستلزم ہے اور ان دونوں
آیتوں کے محمول علی الظاهر المتبادر ہونے کی مخالفت کرتے ہیں

المتبادر منها ومثل هذا اجماع مفيد للیقین کہ اور اس اجماع کا مثل مفید یقین ہے۔ انتہی۔

اور اس بیان کا محصل یہ ہے کہ تمام امت نے رویت کے واقع ہونے پر اجماع کیا ہے اور یہی اجماع اس (وقوع رویت) کے ثابت کرنے میں محل اعتماد ہے۔ اور جو لوگ رویت کے واقع ہونے اور دونوں آیتوں کے محمول علی الظاہر ہونے میں مخالفت کرتے ہیں وہ اس اجماع کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ اس تقدیر پر ان لوگوں کی مخالفت مضر نہ ہوگی اور اجماع سابق اس (وقوع رویت) کے ثابت کرنے میں محل اعتماد ہوگا جو مفید یقین ہے۔

اور اس بیان سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی رویت کے امکان اور وقوع کی دلیل فقط دھڑیرون میں منحصر ہے۔ ایک اجماع امت۔ دوم ظاہر آیات۔ اور ان حضرات نے اپنے اس اجماع کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ مفید یقین ہے اور اونکا یہ دعویٰ کئی وجہوں سے غلط ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ حضرات اہل بیت علیہم السلام نے رویت باری تعالیٰ منقطع ہونے پر اجماع کیا ہے۔ اب اگر اشاعرہ کے اجماع کا دعویٰ ہوتا تو حضرات اہل بیت کا اس کے خلاف پر اجماع کرنا کیونکر صحیح ہوتا۔ اب اگر دونوں اجماعوں کا متعارض ہونا فرض کیا جائے تو اون دونوں کا ساقط ہونا لازم ہوگا۔ اور اشاعرہ کے اجماع کا مفید یقین ہونا بہر حال باطل ہوگا۔ حالانکہ اجماع اہل بیت کا اون کے اجماع موہوم پر راجح ہونا بلکہ اجماع اہل بیت کے مخالفت ہونے کی وجہ سے اون کے اس اجماع کا داخل کفر و زندقہ ہونا نہایت واضح ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ رویت باری تعالیٰ کے منقطع ہونے پر دلیل عقلی قائم ہو چکی ہے جس کے معارضہ میں اشاعرہ کے یہاں کسی عقلی دلیل کا موجود نہ ہونا باعث اعتراض و ختم ثابت ہو چکا ہے۔ اب اگر کسی عقلی دلیل کا اون کے یہاں موجود ہونا فرض بھی کیا جائے گا تو اس کا عقلی دلیل کے مقابلہ میں ساقط ہو جانا قابل انکار نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں اون کے اجماع موہوم کا مفید یقین ہونا بہر حال باطل ہوگا۔

تیسری وجہ۔ یہ کہ قول باری تعالیٰ کا یہ کہ الالبصار اور قول باری تعالیٰ لن ترانی اور قول باری تعالیٰ ولقد سألوا موسیٰ اکل من ذلک وغیرہ سے اسکی رویت کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اب اگر وہ ان آیات شریفہ کے مقابلہ میں کوئی نقلی دلیل بیان کریں گے تو لا اقل وہ (نقلی دلیل) ان آیات شریفہ کے معارض قرار پائیگی اور محل استدلال سے ساقط ہو جائیں اور دلیل عقلی جو رویت باری تعالیٰ کے اعتناع پر دلالت کرتی ہے بدون معارض باقی رہے گی۔ اور اشاعرہ کا اجماع موہوم جو محض موہون اور مہمل و مطلعون ہے لا اقل مفید یقین نہ ہوگا۔

چوتھی وجہ۔ یہ کہ استدلال اشاعرہ کے دفعیہ میں ارباب تفسیر اور صحابہ سائن غیرہ کا جو اتھاق مذکور ہے وہ لا اقل اشاعرہ کے اس اجماع کا معارض قرار پائیگا جس کے بعد اسکا مفید یقین ہونا باطل ہو جائے گا۔

پانچویں وجہ۔ یہ کہ اگر اون جملہ امور سے قطع نظر کجیائے اور اشاعرہ کے اجماع موہوم کا بدون معارض ہونا فرض کیا جائے تب بھی اسکا مفید یقین ہونا مسلم نہ ہوگا اسلئے کہ اہل اجماع کا غیر معصوم ہونا معلوم ہے۔ اور غیر معصوم کے اجماع کا مفید یقین ہونا بے معنی ہے۔ اب اگر اون کے ساتھ جملہ معارضات کا بھی لحاظ کیا جائیگا تو اوسکے مفید یقین نہ ہونیکا ہر ایک عاقل کو یقین ہو جائیگا۔ یہ ہے اشاعرہ کے اس قول کی حقیقت کہ وقوع رویت پر اجماع امت ہے اور وہ مفید یقین ہے۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا اوس تقدیر پر بیان کیا گیا کہ اجماع امت کا دعویٰ صحیح ہے حالانکہ اجماع امت کا اس مقام پر دعویٰ کرنا بالکل بی اصل ہے اسلئے کہ اگر امت سے جملہ امت مراد ہے تو اسکا غلط ہونا خود ہی ظاہر ہے۔ اسلئے کہ اگر وہ معتزلہ و امامیہ اس اجماع کے خلاف پر اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور اگر امت سے فقط فرقہ اشاعرہ مراد ہے تو وہ امت کے بعض افراد ہیں جنکے اجماع کا حجت نہ ہونا محتاج بیان نہیں ہے۔ اور محتمل کلام یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ کی صحت یا اوسکے وقوع پر اجماع امت کا دعویٰ کرنا بعد ازان اوسکے مفید یقین ہونیکا دعویٰ کرنا بالکل لغو ہے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے فتدکر۔



MAAB 1431



maablib.org